# Membumikan Al-Quran

oleh Dr. M. Quraish Shihab

# Keotentikan Al-Quran

Al-Quran Al-Karim memperkenalkan dirinya dengan berbagai ciri dan sifat. Salah satu di antaranya adalah bahwa ia merupakan kitab yang keotentikannya dijamin oleh Allah, dan ia adalah kitab yang selalu dipelihara. Inna nahnu nazzalna al-dzikra wa inna lahu lahafizhun (Sesungguhnya Kami yang menurunkan Al-Quran dan Kamilah Pemelihara-pemelihara-Nya) (QS 15:9).

Demikianlah Allah menjamin keotentikan Al-Quran, jaminan yang diberikan atas dasar Kemahakuasaan dan Kemahatahuan-Nya, serta berkat upaya-upaya yang dilakukan oleh makhluk-makhluk-Nya, terutama oleh manusia. Dengan jaminan ayat di atas, setiap Muslim percaya bahwa apa yang dibaca dan didengarnya sebagai Al-Quran tidak berbeda sedikit pun dengan apa yang pernah dibaca oleh Rasulullah saw., dan yang didengar serta dibaca oleh para sahabat Nabi saw.

Tetapi, dapatkah kepercayaan itu didukung oleh bukti-bukti lain? Dan, dapatkah bukti-bukti itu meyakinkan manusia, termasuk mereka yang tidak percaya akan jaminan Allah di atas? Tanpa ragu kita mengiyakan pertanyaan di atas, karena seperti yang ditulis oleh almarhum 'Abdul-Halim Mahmud, mantan Syaikh Al-Azhar: "Para orientalis yang dari saat ke saat berusaha menunjukkan kelemahan Al-Quran, tidak mendapatkan celah untuk meragukan keotentikannya."[1] Hal ini disebabkan oleh bukti-bukti kesejarahan yang mengantarkan mereka kepada kesimpulan tersebut.

## Bukti-bukti dari Al-Quran Sendiri

Sebelum menguraikan bukti-bukti kesejarahan, ada baiknya saya kutipkan pendapat seorang ulama besar Syi'ah kontemporer, Muhammad Husain Al-Thabathaba'iy, yang menyatakan bahwa sejarah Al-Quran demikian jelas dan terbuka, sejak turunnya sampai masa kini. Ia dibaca oleh kaum Muslim sejak dahulu sampai sekarang, sehingga pada hakikatnya Al-Quran tidak membutuhkan sejarah untuk membuktikan keotentikannya. Kitab Suci tersebut lanjut Thabathaba'iy memperkenalkan dirinya sebagai Firman-firman Allah dan membuktikan hal tersebut dengan menantang siapa pun untuk menyusun seperti keadaannya. Ini sudah cukup menjadi bukti, walaupun tanpa bukti-bukti kesejarahan. Salah satu bukti bahwa Al-Quran yang berada di tangan kita sekarang adalah Al-Quran yang turun kepada Nabi saw. tanpa pergantian atau perubahan --tulis Thabathaba'iy lebih jauh-- adalah berkaitan dengan sifat dan ciri-ciri yang diperkenalkannya menyangkut dirinya, yang tetap dapat ditemui sebagaimana keadaannya dahulu.[2]

Dr. Mustafa Mahmud, mengutip pendapat Rasyad Khalifah, juga mengemukakan bahwa dalam Al-Quran sendiri terdapat bukti-bukti sekaligus jaminan akan keotentikannya.[3]

Huruf-huruf hija'iyah yang terdapat pada awal beberapa surah dalam Al-Quran adalah jaminan keutuhan Al-Quran sebagaimana diterima oleh Rasulullah saw. Tidak berlebih dan atau berkurang satu huruf pun dari kata-kata yang digunakan oleh Al-Quran. Kesemuanya habis terbagi 19, sesuai dengan jumlah huruf-huruf B(i)sm Ali(a)h Al-R(a)hm(a)n Al-R(a)him. (Huruf a dan i dalam kurung tidak tertulis dalam aksara bahasa Arab).

Huruf (qaf) yang merupakan awal dari surah ke-50, ditemukan terulang sebanyak 57 kali atau 3 X 19.

Huruf-huruf kaf, ha', ya', 'ayn, shad, dalam surah Maryam, ditemukan sebanyak 798 kali atau 42 X 19.

Huruf (nun) yang memulai surah Al-Qalam, ditemukan sebanyak 133 atau 7 X 19. Kedua, huruf (ya') dan (sin) pada surah Yasin masing-masing ditemukan sebanyak 285 atau 15 X 19. Kedua huruf (tha') dan (ha') pada surah Thaha masing-masing berulang sebanyak 342 kali, sama dengan 19 X 18.

Huruf-huruf (ha') dan (mim) yang terdapat pada keseluruhan surah yang dimulai dengan kedua huruf ini, ha' mim, kesemuanya merupakan perkalian dari 114 X 19, yakni masing-masing berjumlah 2.166.

Bilangan-bilangan ini, yang dapat ditemukan langsung dari celah ayat Al-Quran, oleh Rasyad Khalifah, dijadikan sebagai bukti keotentikan Al-Quran. Karena, seandainya ada ayat yang berkurang atau berlebih atau ditukar kata dan kalimatnya dengan kata atau kalimat yang lain, maka tentu perkalian-perkalian tersebut akan menjadi kacau.

Angka 19 di atas, yang merupakan perkalian dari jumlah-jumlah yang disebut itu, diambil dari pernyataan Al-Quran sendiri, yakni yang termuat dalam surah Al-Muddatstsir ayat 30 yang turun dalam konteks ancaman terhadap seorang yang meragukan kebenaran Al-Quran.

Demikianlah sebagian bukti keotentikan yang terdapat di celah-celah Kitab Suci tersebut.

## Bukti-bukti Kesejarahan

Al-Quran Al-Karim turun dalam masa sekitar 22 tahun atau tepatnya, menurut sementara ulama, dua puluh dua tahun, dua bulan dan dua puluh dua hari.

Ada beberapa faktor yang terlebih dahulu harus dikemukakan dalam rangka pembicaraan kita ini, yang merupakan faktor-faktor pendukung bagi pembuktian otentisitas Al-Quran.

(1) Masyarakat Arab, yang hidup pada masa turunnya Al-Quran, adalah masyarakat yang tidak mengenal baca tulis. Karena itu, satu-satunya andalan mereka adalah hafalan. Dalam hal hafalan, orang Arab --bahkan sampai kini-- dikenal sangat kuat.

(2) Masyarakat Arab --khususnya pada masa turunnya Al-Quran-- dikenal sebagai masyarakat sederhana dan bersahaja: Kesederhanaan ini, menjadikan mereka memiliki waktu luang yang cukup, disamping menambah ketajaman pikiran dan hafalan.

(3) Masyarakat Arab sangat gandrung lagi membanggakan kesusastraan; mereka bahkan melakukan perlombaan-perlombaan dalam bidang ini pada waktu-waktu tertentu.

(4) Al-Quran mencapai tingkat tertinggi dari segi keindahan bahasanya dan sangat mengagumkan bukan saja bagi orang-orang mukmin, tetapi juga orang kafir. Berbagai riwayat menyatakan bahwa tokoh-tokoh kaum musyrik seringkali secara sembunyi-sembunyi berupaya mendengarkan ayat-ayat Al-Quran yang dibaca oleh kaum Muslim. Kaum Muslim, disamping mengagumi keindahan bahasa Al-Quran, juga mengagumi kandungannya, serta meyakini bahwa ayat-ayat Al-Quran adalah petunjuk kebahagiaan dunia dan akhirat.

(5) Al-Quran, demikian pula Rasul saw., menganjurkan kepada kaum Muslim untuk memperbanyak membaca dan mempelajari Al-Quran dan anjuran tersebut mendapat sambutan yang hangat.

(6) Ayat-ayat Al-Quran turun berdialog dengan mereka, mengomentari keadaan dan peristiwa-peristiwa yang mereka alami, bahkan menjawab pertanyaan-pertanyaan mereka. Disamping itu, ayat-ayat Al-Quran turun sedikit demi sedikit. Hal itu lebih mempermudah pencernaan maknanya dan proses penghafalannya.

(7) Dalam Al-Quran, demikian pula hadis-hadis Nabi, ditemukan petunjuk-petunjuk yang mendorong para sahabatnya untuk selalu bersikap teliti dan hati-hati dalam menyampaikan berita --lebih-lebih kalau berita tersebut merupakan Firman-firman Allah atau sabda Rasul-Nya.

Faktor-faktor di atas menjadi penunjang terpelihara dan dihafalkannya ayat-ayat Al-Quran. Itulah sebabnya, banyak riwayat sejarah yang menginformasikan bahwa terdapat ratusan sahabat Nabi saw. yang menghafalkan Al-Quran. Bahkan dalam peperangan Yamamah, yang terjadi beberapa saat setelah wafatnya Rasul saw., telah gugur tidak kurang dari tujuh puluh orang penghafal Al-Quran.[4]

Walaupun Nabi saw. dan para sahabat menghafal ayat-ayat Al-Quran, namun guna menjamin terpeliharanya wahyu-wahyu Ilahi itu, beliau tidak hanya mengandalkan hafalan, tetapi juga tulisan. Sejarah menginformasikan bahwa setiap ada ayat yang turun, Nabi saw. lalu memanggil sahabat-sahabat yang dikenal pandai menulis, untuk menuliskan ayat-ayat yang baru saja diterimanya, sambil menyampaikan tempat dan urutan setiap ayat dalam surahnya. Ayat-ayat tersebut mereka tulis dalam pelepah kurma, batu, kulit-kulit atau tulang-tulang binatang. Sebagian sahabat ada juga yang menuliskan ayat-ayat tersebut secara pribadi, namun karena keterbatasan alat tulis dan kemampuan maka tidak banyak yang melakukannya disamping kemungkinan besar tidak mencakup seluruh ayat Al-Quran. Kepingan naskah tulisan yang diperintahkan oleh Rasul itu, baru dihimpun dalam bentuk "kitab" pada masa pemerintahan Khalifah Abu Bakar r.a.[5]

## Penulisan Mushhaf

Dalam uraian sebelumnya dikemukakan bahwa ketika terjadi peperangan Yamamah, terdapat puluhan penghafal Al-Quran yang gugur. Hal ini menjadikan 'Umar ibn Al-Khaththab menjadi risau tentang "masa depan Al-Quran". Karena itu, beliau mengusulkan kepada Khalifah Abu Bakar agar mengumpulkan tulisan-tulisan yang pernah ditulis pada masa Rasul. Walaupun pada mulanya Abu Bakar ragu menerima usul tersebut --dengan alasan bahwa pengumpulan semacam itu tidak dilakukan oleh Rasul saw.-- namun pada akhirnya 'Umar r.a. dapat meyakinkannya. Dan keduanya sepakat membentuk suatu tim yang diketuai oleh Zaid ibn Tsabit dalam rangka melaksanakan tugas suci dan besar itu.

Zaid pun pada mulanya merasa sangat berat untuk menerima tugas tersebut, tetapi akhirnya ia dapat diyakinkan --apalagi beliau termasuk salah seorang yang ditugaskan oleh Rasul pada masa hidup beliau untuk menuliskan wahyu Al-Quran. Dengan dibantu oleh beberapa orang sahabat Nabi, Zaid pun memulai tugasnya. Abu Bakar r.a. memerintahkan kepada seluruh kaum Muslim untuk membawa naskah tulisan ayat Al-Quran yang mereka miliki ke Masjid Nabawi untuk kemudian diteliti oleh Zaid dan timnya. Dalam hal ini, Abu Bakar r.a. memberi petunjuk agar tim tersebut tidak menerima satu naskah kecuali yang memenuhi dua syarat:

Pertama, harus sesuai dengan hafalan para sahabat lain.

Kedua, tulisan tersebut benar-benar adalah yang ditulis atas perintah dan di hadapan Nabi saw. Karena, seperti yang dikemukakan di atas, sebagian sahabat ada yang menulis atas inisiatif sendiri.

Untuk membuktikan syarat kedua tersebut, diharuskan adanya dua orang saksi mata.

Sejarah mencatat bahwa Zaid ketika itu menemukan kesulitan karena beliau dan sekian banyak sahabat menghafal ayat Laqad ja'akum Rasul min anfusikum 'aziz 'alayh ma 'anittun harish 'alaykum bi almu'minina Ra'uf al-rahim (QS 9:128). Tetapi, naskah yang ditulis di hadapan Nabi saw. tidak ditemukan. Syukurlah pada akhirnya naskah tersebut ditemukan juga di tangan seorang sahabat yang bernama Abi Khuzaimah Al-Anshari. Demikianlah, terlihat betapa Zaid menggabungkan antara hafalan sekian banyak sahabat dan naskah yang ditulis di hadapan Nabi saw., dalam rangka memelihara keotentikan Al-Quran. Dengan demikian, dapat dibuktikan dari tata kerja dan data-data sejarah bahwa Al-Quran yang kita baca sekarang ini adalah otentik dan tidak berbeda sedikit pun dengan apa yang diterima dan dibaca oleh Rasulullah saw., lima belas abad yang lalu.

Sebelum mengakhiri tulisan ini, perlu dikemukakan bahwa Rasyad Khalifah, yang menemukan rahasia angka 19 yang dikemukakan di atas, mendapat kesulitan ketika menemukan bahwa masing-masing kata yang menghimpun Bismillahirrahmanirrahim, kesemuanya habis terbagi 19, kecuali Al-Rahim. Kata Ism terulang sebanyak 19 kali, Allah sebanyak 2.698 kali, sama dengan 142 X 19, sedangkan kata Al-Rahman sebanyak 57 kali atau sama dengan 3 X 19, dan Al-Rahim sebanyak 115 kali. Di sini, ia

menemukan kejanggalan, yang konon mengantarnya mencurigai adanya satu ayat yang menggunakan kata rahim, yang pada hakikatnya bukan ayat Al-Quran. Ketika itu, pandangannya tertuju kepada surah Al-Tawbah ayat 128, yang pada mulanya tidak ditemukan oleh Zaid. Karena, sebagaimana terbaca di atas, ayat tersebut diakhiri dengan kata rahim.

Sebenarnya, kejanggalan yang ditemukannya akan sirna, seandainya ia menyadari bahwa kata rahim pada ayat Al-Tawbah di atas, bukannya menunjuk kepada sifat Tuhan, tetapi sifat Nabi Muhammad saw. Sehingga ide yang ditemukannya dapat saja benar tanpa meragukan satu ayat dalam Al-Quran, bila dinyatakan bahwa kata rahim dalam Al-Quran yang menunjuk sifat Allah jumlahnya 114 dan merupakan perkalian dari 6 X 19.

## Penutup

Demikianlah sekelumit pembicaraan dan bukti-bukti yang dikemukakan para ulama dan pakar, menyangkut keotentikan ayat-ayat Al-Quran. Terlihat bagaimana Allah menjamin terpeliharanya Kitab Suci ini, antara lain berkat upaya kaum beriman.

## Catatan kaki

1 'Abdul Halim Mahmud, Al-Tafkir Al-Falsafiy fi Al-Islam, Dar Al-Kitab Al-Lubnaniy, Beirut, t.t., h. 50.

2 Muhammad Husain Al-Thabathabaly, Al-Qur'an fi Al-Islam, Markaz I'lam Al-Dzikra Al-Khamisah li Intizhar Al-Tsawrah Al-Islamiyah, Teheran, h. 175.

3 Mustafa Mahmud, Min Asrar Al-Qur'an, Dar Al-Ma'arif, Mesir, 1981, h. 64-65.

4 'Abdul Azhim Al-Zarqaniy, Manahil Al-'Irfan i 'Ulum Al-Qur'an, Al-Halabiy, Kairo, 1980, jilid 1, h. 250.

5 Ibid., h. 252.

# Bukti Kebenaran Al-Quran

Al-Quran mempunyai sekian banyak fungsi. Di antaranya adalah menjadi bukti kebenaran Nabi Muhammad saw. Bukti kebenaran tersebut dikemukakan dalam tantangan yang sifatnya bertahap. Pertama, menantang siapa pun yang meragukannya untuk menyusun semacam Al-Quran secara keseluruhan (baca QS 52:34). Kedua, menantang mereka untuk menyusun sepuluh surah semacam Al-Quran (baca QS 11:13). Seluruh Al-Quran berisikan 114 surah. Ketiga, menantang mereka untuk menyusun satu surah saja semacam Al-Quran (baca QS 10:38). Keempat, menantang mereka untuk menyusun sesuatu seperti atau lebih kurang sama dengan satu surah dari Al-Quran (baca QS 2:23).

Dalam hal ini, Al-Quran menegaskan: Katakanlah (hai Muhammad) sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa Al-Quran ini, niscaya mereka tidak akan mampu membuat yang serupa dengannya, sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain. (QS 17 :88).

Seorang ahli berkomentar bahwa tantangan yang sedemikian lantang ini tidak dapat dikemukakan oleh seseorang kecuali jika ia memiliki satu dari dua sifat: gila atau sangat yakin. Muhammad saw. sangat yakin akan wahyu-wahyu Tuhan, karena "Wahyu adalah informasi yang diyakini dengan sebenarnya bersumber dari Tuhan."

Walaupun Al-Quran menjadi bukti kebenaran Nabi Muhammad, tapi fungsi utamanya adalah menjadi "petunjuk untuk seluruh umat manusia." Petunjuk yang dimaksud adalah petunjuk agama, atau yang biasa juga disebut sebagai syari'at. Syari'at, dari segi pengertian kebahasaan, berarti ' jalan menuju sumber air." Jasmani manusia, bahkan seluruh makhluk hidup, membutuhkan air, demi kelangsungan hidupnya. Ruhaninya pun membutuhkan "air kehidupan." Di sini, syari'at mengantarkan seseorang menuju air kehidupan itu.

Dalam syari'at ditemukan sekian banyak rambu-rambu jalan: ada yang berwarna merah, yang berarti larangan; ada pula yang berwarna kuning, yang memerlukan kehati-hatian; dan ada yang hijau warnanya, yang melambangkan kebolehan melanjutkan perjalanan. Ini semua, persis sama dengan lampu-lampu lalulintas. Lampu merah tidak memperlambat seseorang sampai ke tujuan. Bahkan ia merupakan salah satu faktor utama yang memelihara pejalan dari mara bahaya. Demikian juga halnya dengan "lampu-lampu merah" atau larangan-larangan agama.

Kita sangat membutuhkan peraturan-peraturan lalulintas demi memelihara keselamatan kita. Demikian juga dengan peraturan lalulintas menuju kehidupan yang lebih jauh, kehidupan sesudah mati. Di sini, siapakah yang seharusnya membuat peraturan-peraturan menuju perjalanan yang sangat jauh itu?

Manusia memiliki kelemahan-kelemahan. Antara lain, ia seringkali bersifat egoistis. Disamping itu, pengetahuannya sangat terbatas. Lantaran itu, jika ia yang diserahi menyusun peraturan lalulintas menuju kehidupan sesudah mati, maka diduga keras bahwa ia, di samping hanya akan menguntungkan dirinya sendiri, juga akan sangat terbatas bahkan keliru, karena ia tidak mengetahui apa yang akan terjadi setelah kematian.

Jika demikian, yang harus menyusunnya adalah "Sesuatu" yang tidak bersifat egoistis, yang tidak mempunyai sedikit kepentingan pun, sekaligus memiliki pengetahuan yang Mahaluas. "Sesuatu" itu adalah Tuhan Yang Mahaesa, dan peraturan yang dibuatnya itu dinamai "agama".

Sayang bahwa tidak semua manusia dapat berhubungan langsung secara jelas dengan Tuhan, guna memperoleh informasi-Nya. Karena itu, Tuhan memilih orang-orang tertentu, yang memiliki kesucian jiwa dan kecerdasan pikiran untuk menyampaikan informasi tersebut kepada mereka. Mereka yang terpilih itu dinamai Nabi atau Rasul.

Karena sifat egoistis manusia, maka ia tidak mempercayai informasi-informasi Tuhan yang disampaikan oleh para Nabi itu. Mereka bahkan tidak percaya bahwa manusia-manusia terpilih itu adalah Nabi-nabi yang mendapat tugas khusus dari Tuhan.

Untuk meyakinkan manusia, para Nabi atau Rasul diberi bukti-bukti yang pasti dan terjangkau. Bukti-bukti tersebut merupakan hal-hal tertentu yang tidak mungkin dapat mereka --sebagai manusia biasa (bukan pilihan Tuhan)-- lakukan. Bukti-bukti tersebut dalam bahasa agama dinamai "mukjizat".

Para Nabi atau Rasul terdahulu memiliki mukjizat-mukjizat yang bersifat temporal, lokal, dan material. Ini disebabkan karena misi mereka terbatas pada daerah tertentu dan waktu tertentu. Ini jelas berbeda dengan misi Nabi Muhammad saw. Beliau diutus untuk seluruh umat manusia, di mana dan kapan pun hingga akhir zaman.

Pengutusan ini juga memerlukan mukjizat. Dan karena sifat pengutusan itu, maka bukti kebenaran beliau juga tidak mungkin bersifat lokal, temporal, dan material. Bukti itu harus bersifat universal, kekal, dapat dipikirkan dan dibuktikan kebenarannya oleh akal manusia. Di sinilah terletak fungsi Al-Quran sebagai mukjizat.

Paling tidak ada tiga aspek dalam Al-Quran yang dapat menjadi bukti kebenaran Nabi Muhammad saw., sekaligus menjadi bukti bahwa seluruh informasi atau petunjuk yang disampaikannya adalah benar bersumber dari Allah SWT.

Ketiga aspek tersebut akan lebih meyakinkan lagi, bila diketahui bahwa Nabi Muhammad bukanlah seorang yang pandai membaca dan menulis. Ia juga tidak hidup dan bermukim di tengah-tengah masyarakat yang relatif telah mengenal peradaban, seperti Mesir, Persia atau Romawi. Beliau dibesarkan dan hidup di tengah-tengah kaum yang oleh beliau sendiri dilukiskan sebagai "Kami adalah masyarakat yang tidak pandai menulis dan berhitung." Inilah sebabnya, konon, sehingga angka yang tertinggi yang mereka ketahui

adalah tujuh. Inilah latar belakang, mengapa mereka mengartikan "tujuh langit" sebagai "banyak langit." Al-Quran juga menyatakan bahwa seandainya Muhammad dapat membaca atau menulis pastilah akan ada yang meragukan kenabian beliau (baca QS 29:48).

Ketiga aspek yang dimaksud di atas adalah sebagai berikut. Pertama, aspek keindahan dan ketelitian redaksi-redaksinya. Tidak mudah untuk menguraikan hal ini, khususnya bagi kita yang tidak memahami dan memiliki "rasa bahasa" Arab --karena keindahan diperoleh melalui "perasaan", bukan melalui nalar. Namun demikian, ada satu atau dua hal menyangkut redaksi Al-Quran yang dapat membantu pemahaman aspek pertama ini.

Seperti diketahui, seringkali Al-Quran "turun" secara spontan, guna menjawab pertanyaan atau mengomentari peristiwa. Misalnya pertanyaan orang Yahudi tentang hakikat ruh. Pertanyaan ini dijawab secara langsung, dan tentunya spontanitas tersebut tidak memberi peluang untuk berpikir dan menyusun jawaban dengan redaksi yang indah apalagi teliti. Namun demikian, setelah Al-Quran rampung diturunkan dan kemudian dilakukan analisis serta perhitungan tentang redaksi-redaksinya, ditemukanlah hal-hal yang sangat menakjubkan. Ditemukan adanya keseimbangan yang sangat serasi antara kata-kata yang digunakannya, seperti keserasian jumlah dua kata yang bertolak belakang.

Abdurrazaq Nawfal, dalam Al-Ijaz Al-Adabiy li Al-Qur'an Al-Karim yang terdiri dari tiga jilid, mengemukakan sekian banyak contoh tentang keseimbangan tersebut, yang dapat kita simpulkan secara sangat singkat sebagai berikut.

**A. Keseimbangan antara jumlah bilangan kata dengan antonimnya.** Beberapa contoh, di antaranya:

- Al-hayah (hidup) dan al-mawt (mati), masing-masing sebanyak 145 kali;
- Al-naf' (manfaat) dan al-madharrah (mudarat), masing-masing sebanyak 50 kali;
- Al-har (panas) dan al-bard (dingin), masing-masing 4 kali;
- Al-shalihat (kebajikan) dan al-sayyi'at (keburukan), masing-masing 167 kali;
- Al-Thumaninah (kelapangan/ketenangan) dan al-dhiq (kesempitan/kekesalan), masing-masing 13 kali;
- Al-rahbah (cemas/takut) dan al-raghbah (harap/ingin), masing-masing 8 kali;
- Al-kufr (kekufuran) dan al-iman (iman) dalam bentuk definite, masing-masing 17 kali;
- Kufr (kekufuran) dan iman (iman) dalam bentuk indifinite, masing-masing 8 kali;
- Al-shayf (musim panas) dan al-syita' (musim dingin), masing-masing 1 kali.

**B. Keseimbangan jumlah bilangan kata dengan sinonimnya/makna yang dikandungnya.**

- Al-harts dan al-zira'ah (membajak/bertani), masing-masing 14 kali;
- Al-'ushb dan al-dhurur (membanggakan diri/angkuh), masing-masing 27 kali;
- Al-dhallun dan al-mawta (orang sesat/mati [jiwanya]), masing-masing 17 kali;

- Al-Qur'an, al-wahyu dan Al-Islam (Al-Quran, wahyu dan Islam), masing-masing 70 kali;
- Al-aql dan al-nur (akal dan cahaya), masing-masing 49 kali;
- Al-jahr dan al-'alaniyah (nyata), masing-masing 16 kali.

**C. Keseimbangan antara jumlah bilangan kata dengan jumlah kata yang menunjuk kepada akibatnya.**

- Al-infaq (infak) dengan al-ridha (kerelaan), masing-masing 73 kali;
- Al-bukhl (kekikiran) dengan al-hasarah (penyesalan), masing-masing 12 kali;
- Al-kafirun (orang-orang kafir) dengan al-nar/al-ahraq (neraka/ pembakaran), masing-masing 154 kali;
- Al-zakah (zakat/penyucian) dengan al-barakat (kebajikan yang banyak), masing-masing 32 kali;
- Al-fahisyah (kekejian) dengan al-ghadhb (murka), masing-masing 26 kali.

**D. Keseimbangan antara jumlah bilangan kata dengan kata penyebabnya.**

- Al-israf (pemborosan) dengan al-sur'ah (ketergesa-gesaan), masing-masing 23 kali;
- Al-maw'izhah (nasihat/petuah) dengan al-lisan (lidah), masing-masing 25 kali;
- Al-asra (tawanan) dengan al-harb (perang), masing-masing 6 kali;
- Al-salam (kedamaian) dengan al-thayyibat (kebajikan), masing-masing 60 kali.

**E. Di samping keseimbangan-keseimbangan tersebut, ditemukan juga keseimbangan khusus.**

(1) Kata yawm (hari) dalam bentuk tunggal sejumlah 365 kali, sebanyak hari-hari dalam setahun. Sedangkan kata hari yang menunjuk kepada bentuk plural (ayyam) atau dua (yawmayni), jumlah keseluruhannya hanya tiga puluh, sama dengan jumlah hari dalam sebulan. Disisi lain, kata yang berarti "bulan" (syahr) hanya terdapat dua belas kali, sama dengan jumlah bulan dalam setahun.

(2) Al-Quran menjelaskan bahwa langit ada "tujuh." Penjelasan ini diulanginya sebanyak tujuh kali pula, yakni dalam ayat-ayat Al-Baqarah 29, Al-Isra' 44, Al-Mu'minun 86, Fushshilat 12, Al-Thalaq 12, Al-Mulk 3, dan Nuh 15. Selain itu, penjelasannya tentang terciptanya langit dan bumi dalam enam hari dinyatakan pula dalam tujuh ayat.

(3) Kata-kata yang menunjuk kepada utusan Tuhan, baik rasul (rasul), atau nabiyy (nabi), atau basyir (pembawa berita gembira), atau nadzir (pemberi peringatan), keseluruhannya berjumlah 518 kali. Jumlah ini seimbang dengan jumlah penyebutan nama-nama nabi, rasul dan pembawa berita tersebut, yakni 518 kali.

Demikianlah sebagian dari hasil penelitian yang kita rangkum dan kelompokkan ke dalam bentuk seperti terlihat di atas.

Kedua adalah pemberitaan-pemberitaan gaibnya. Fir'aun, yang mengejar-ngejar Nabi Musa., diceritakan dalam surah Yunus. Pada ayat 92 surah itu, ditegaskan bahwa "Badan Fir'aun tersebut akan diselamatkan Tuhan untuk menjadi pelajaran generasi berikut." Tidak seorang pun mengetahui hal tersebut, karena hal itu telah terjadi sekitar 1200 tahun S.M. Nanti, pada awal abad ke-19, tepatnya pada tahun 1896, ahli purbakala Loret menemukan di Lembah Raja-raja Luxor Mesir, satu mumi, yang dari data-data sejarah terbukti bahwa ia adalah Fir'aun yang bernama Maniptah dan yang pernah mengejar Nabi Musa a.s. Selain itu, pada tanggal 8 Juli 1908, Elliot Smith mendapat izin dari pemerintah Mesir untuk membuka pembalut-pembalut Fir'aun tersebut. Apa yang ditemukannya adalah satu jasad utuh, seperti yang diberitakan oleh Al-Quran melalui Nabi yang ummiy (tak pandai membaca dan menulis itu). Mungkinkah ini?

Setiap orang yang pernah berkunjung ke Museum Kairo, akan dapat melihat Fir'aun tersebut. Terlalu banyak ragam serta peristiwa gaib yang telah diungkapkan Al-Quran dan yang tidak mungkin dikemukakan dalam kesempatan yang terbatas ini.

Ketiga, isyarat-isyarat ilmiahnya. Banyak sekah isyarat ilmiah yang ditemukan dalam Al-Quran. Misalnya diisyaratkannya bahwa "Cahaya matahari bersumber dari dirinya sendiri, sedang cahaya bulan adalah pantulan (dari cahaya matahari)" (perhatikan QS 10:5); atau bahwa jenis kelamin anak adalah hasil sperma pria, sedang wanita sekadar mengandung karena mereka hanya bagaikan "ladang" (QS 2:223); dan masih banyak lagi lainnya yang kesemuanya belum diketahui manusia kecuali pada abad-abad bahkan tahun-tahun terakhir ini. Dari manakah Muhammad mengetahuinya kalau bukan dari Dia, Allah Yang Maha Mengetahui!

Kesemua aspek tersebut tidak dimaksudkan kecuali menjadi bukti bahwa petunjuk-petunjuk yang disampaikan oleh Al-Quran adalah benar, sehingga dengan demikian manusia yakin serta secara tulus mengamalkan petunjuk-petunjuknya.

# Kebenaran Ilmiah Al-Quran

Al-Quran adalah kitab petunjuk, demikian hasil yang kita peroleh dari mempelajari sejarah turunnya. Ini sesuai pula dengan penegasan Al-Quran: Petunjuk bagi manusia, keterangan mengenai petunjuk serta pemisah antara yang hak dan batil. (QS 2:185).

Jika demikian, apakah hubungan Al-Quran dengan ilmu pengetahuan? Berkaitan dengan hal ini, perselisihan pendapat para ulama sudah lama berlangsung. Dalam kitabnya Jawahir Al-Quran, Imam Al-Ghazali menerangkan pada bab khusus bahwa seluruh cabang ilmu pengetahuan yang terdahulu dan yang kemudian, yang telah diketahui maupun yang belum, semua bersumber dari Al-Quran Al-Karim. Al-Imam Al-Syathibi (w. 1388 M), tidak sependapat dengan Al-Ghazali. Dalam kitabnya, Al-Muwafaqat, beliau --antara lain-- berpendapat bahwa para sahabat tentu lebih mengetahui Al-Quran dan apa-apa yang tercantum di dalamnya, tapi tidak seorang pun di antara mereka yang menyatakan bahwa Al-Quran mencakup seluruh cabang ilmu pengetahuan.

Menurut hemat kami, membahas hubungan Al-Quran dan ilmu pengetahuan bukan dinilai dengan banyaknya cabang-cabang ilmu pengetahuan yang tersimpul di dalamnya, bukan pula dengan menunjukkan kebenaran teori-teori ilmiah. Tetapi pembahasan hendaknya diletakkan pada proporsi yang lebih tepat sesuai dengan kemurnian dan kesucian Al-Quran dan sesuai pula dengan logika ilmu pengetahuan itu sendiri.

Membahas hubungan antara Al-Quran dan ilmu pengetahuan bukan dengan melihat, misalnya, adakah teori relativitas atau bahasan tentang angkasa luar; ilmu komputer tercantum dalam Al-Quran; tetapi yang lebih utama adalah melihat adakah jiwa ayat-ayatnya menghalangi kemajuan ilmu pengetahuan atau sebaliknya, serta adakah satu ayat Al-Quran yang bertentangan dengan hasil penemuan ilmiah yang telah mapan? Dengan kata lain, meletakkannya pada sisi "social psychology" (psikologi sosial) bukan pada sisi "history of scientific progress" (sejarah perkembangan ilmu pengetahuan). Anggaplah bahwa setiap ayat dari ke-6.226 ayat yang tercantum dalam Al-Quran (menurut perhitungan ulama Kufah)[8] mengandung suatu teori ilmiah, kemudian apa hasilnya? Apakah keuntungan yang diperoleh dengan mengetahui teori-teori tersebut bila masyarakat tidak diberi "hidayah" atau petunjuk guna kemajuan ilmu pengetahuan atau menyingkirkan hal-hal yang dapat menghambatnya?

Malik bin Nabi di dalam kitabnya Intaj Al-Mustasyriqin wa Atsaruhu fi Al-Fikriy Al-Hadits, menulis: "Ilmu pengetahuan adalah sekumpulan masalah serta sekumpulan metode yang dipergunakan menuju tercapainya masalah tersebut."[9]

Selanjutnya beliau menerangkan: "Kemajuan ilmu pengetahuan bukan hanya terbatas dalam bidang-bidang tersebut, tetapi bergantung pula pada sekumpulan syarat-syarat psikologis dan sosial yang mempunyai pengaruh negatif dan positif sehingga dapat menghambat kemajuan ilmu pengetahuan atau mendorongnya lebih jauh."

Ini menunjukkan bahwa kemajuan ilmu pengetahuan tidak hanya dinilai dengan apa yang dipersembahkannya kepada masyarakat, tetapi juga diukur dengan wujudnya suatu iklim yang dapat mendorong kemajuan ilmu pengetahuan itu.[10]

Sejarah membuktikan bahwa Galileo, ketika mengungkapkan penemuannya bahwa bumi ini beredar, tidak mendapat counter dari suatu lembaga ilmiah. Tetapi, masyarakat tempat ia hidup malah memberikan tantangan kepadanya atas dasar-dasar kepercayaan dogma, sehingga Galileo pada akhirnya menjadi korban tantangan tersebut atau korban penemuannya sendiri. Hal ini adalah akibat belum terwujudnya syarat-syarat sosial dan psikologis yang disebutkan di atas. Dari segi inilah kita dapat menilai hubungan Al-Quran dengan ilmu pengetahuan.

Di dalam Al-Quran tersimpul ayat-ayat yang menganjurkan untuk mempergunakan akal pikiran dalam mencapai hasil. Allah berfirman: Katakanlah hai Muhammad: "Aku hanya menganjurkan kepadanya satu hal saja, yaitu berdirilah karena Allah berdua-dua atau bersendiri-sendiri, kemudian berpikirlah." (QS 34:36).

Demikianlah Al-Quran telah membentuk satu iklim baru yang dapat mengembangkan akal pikiran manusia, serta menyingkirkan hal-hal yang dapat menghalangi kemajuannya.

## Sistem Penalaran menurut Al-Quran

Salah satu faktor terpenting yang dapat menghalangi perkembangan ilmu pengetahuan terdapat dalam diri manusia sendiri. Para psikolog menerangkan bahwa tahap-tahap perkembangan kejiwaan dan alam pikiran manusia dalam menilai suatu ide umumnya melalui tiga fase. Fase pertama, menilai baik buruknya suatu ide dengan ukuran yang mempunyai hubungan dengan alam kebendaan (materi) atau berdasarkan pada pancaindera yang timbul dari kebutuhan-kebutuhan primer. Fase kedua, menilai ide tersebut atas keteladanan yang diberikan oleh seseorang; dan atau tidak terlepas dari penjelmaan dalam diri pribadi seseorang. Ia menjadi baik, bila tokoh A yang melakukan atau menyatakannya baik dan jelek bila dinyatakannya jelek. Fase ketiga (fase kedewasaan), adalah suatu penilaian tentang ide didasarkan atas nilai-nilai yang terdapat pada unsur-unsur ide itu sendiri, tanpa terpengaruh oleh faktor eksternal yang menguatkan atau melemahkannya (materi dan pribadi).

Sejarah menunjukkan bahwa pada masa-masa pertama dalam pembinaan masyarakat Islam, pandangan atau penilaian segolongan orang Islam terhadap nilai al-fikrah Al-Quraniyyah (ide yang dibawa oleh Al-Quran), adalah bahwa ide-ide tersebut mempunyai hubungan yang sangat erat dengan pribadi Rasulullah saw. Dalam perang Uhud misalnya, sekelompok kaum Muslim cepat-cepat meninggalkan medan pertempuran ketika mendengar berita wafatnya Rasulullah saw., yang diisukan oleh kaum musyrik. Sikap keliru ini lahir akibat pandangan mereka terhadap nilai suatu ide baru sampai pada fase kedua, atau dengan kata lain belum mencapai tingkat kedewasaannya.

Al-Quran tidak menginginkan masyarakat baru yang dibentuk dengan memandang atau menilai suatu ide apa pun coraknya hanya terbatas sampai fase kedua saja, karenanya

turunlah ayat-ayat: Muhammad tiada lain kecuali seorang Rasul. Sebelum dia telah ada rasul-rasul. Apakah jika sekiranya dia mati atau terbunuh kamu berpaling ke agamamu yang dahulu? Siapa-siapa yang berpaling menjadi kafir; ia pasti tidak merugikan Tuhan sedikit pun, dan Allah akan memberikan ganjaran kepada orang-orang yang bersyukur kepadaNya (QS 3:144).

Ayat tersebut walaupun dalam bentuk istifham, tetapi --sebagaimana diterangkan oleh para ulama Tafsir-- menunjukkan "istifham taubikhi istinkariy"[11] yang berarti larangan menempatkan "al-fikrah Al-Qur'aniyyah" hanya sampai pada fase kedua. Ayat ini merupakan dorongan kepada masyarakat untuk lebih meningkatkan pandangan dan penilaiannya atas suatu ide ke tingkat yang lebih tinggi sampai pada fase ketiga atau fase kedewasaan. Ayat-ayat ini juga melepaskan belenggu-belenggu yang dapat menghambat kemajuan ilmu pengetahuan dalam alam pikiran manusia.

Untuk lebih menekankan kepentingan ilmu pengetahuan alam masyarakat, Al-Quran memberikan pertanyaan-pertanyaan yang merupakan ujian kepada mereka: Tanyakanlah hai Muhammad! Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan mereka yang tidak mengetahui? (QS 39:9).

Ayat ini menekankan kepada masyarakat betapa besar nilai ilmu pengetahuan dan kedudukan cendekiawan dalam masyarakat. Demikian juga ayat, Inilah kamu (wahai Ahl Al-Kitab), kamu ini membantah tentang hal-hal yang kamu ketahui, maka mengapakah membantah pula dalam hal-hal yang kalian tidak ketahui? (QS 3:66).

Ayat ini merupakan kritik pedas terhadap mereka yang berbicara atau membantah suatu persoalan tanpa adanya data objektif lagi ilmiah yang berkaitan dengan persoalan tersebut. Ayat-ayat semacam inilah yang kemudian membentuk iklim baru dalam masyarakat dan mewujudkan udara yang dapat mendorong kemajuan ilmu pengetahuan. Iklim baru inilah yang kemudian menghasilkan tokoh seperti Ibnu Sina, Al-Farabi, Al-Ghazali, Ibnu Khaldun, Jabir Ibnu Hayyan, dan sebagainya. Ia-lah yang membantu Muhammad bin Ahmad menemukan angka nol pada tahun 976, yang akhirnya mendorong Muhammad bin Musa Al-Khawarizmiy menemukan perhitungan Aljabar. Tanpa penemuan-penemuan tersebut, Ilmu Pasti akan tetap merangkak dan meraba-raba dalam alam gelap gulita.

Mewujudkan iklim ilmu pengetahuan jauh lebih penting daripada menemukan teori ilmiah, karena tanpa wujudnya iklim ilmu pengetahuan, para ahli yang menemukan teori itu akan mengalami nasib seperti Galileo, yang menjadi korban hasil penemuannya.

Al-Quran sebagai kitab petunjuk yang memberikan petunjuk kepada manusia untuk kebahagiaan hidupnya di dunia dan di akhirat dalam hubungannya dengan ilmu pengetahuan adalah mendorong manusia seluruhnya untuk mempergunakan akal pikirannya serta menambah ilmu pengetahuannya sebisa mungkin. Kemudian juga menjadikan observasi atas alam semesta sebagai alat untuk percaya kepada yang setiap penemuan baru atau teori ilmiah, sehingga mereka dapat mencarikan dalilnya dalam Al-Quran untuk dibenarkan atau dibantahnya. Bukan saja karena tidak sejalan dengan

tujuan-tujuan pokok Al-Quran tetapi juga tidak sejalan dengan ciri-ciri khas ilmu pengetahuan. Untuk menjelaskan hal ini, berikut ini kami paparkan beberapa ciri-ciri ilmu pengetahuan.

## Ciri Khas Ilmu Pengetahuan

Ciri khas nyata dari ilmu pengetahuan (science) yang tidak dapat diingkari --meskipun oleh para ilmuwan-- adalah bahwa ia tidak mengenal kata "kekal". Apa yang dianggap salah di masa silam misalnya, dapat diakui kebenarannya di abad modern.

Pandangan terhadap persoalan-persoalan ilmiah silih berganti, bukan saja dalam lapangan pembahasan satu ilmu saja, tetapi terutama juga dalam teori-teori setiap cabang ilmu pengetahuan. Dahulu, misalnya, segala sesuatu diterangkan dalam konsep material (istilah-istilah kebendaan) sampai-sampai manusia pun hendak dikatagorikan dalam konsep tersebut. Sekarang ini kita dapati psikologi yang membahas mengenai jiwa, budi dan semangat, telah mengambil tempat tersendiri dan mempunyai peranan yang sangat penting dalam kehidupan manusia.

Dahulu, persoalan-persoalan moral tidak mendapat perhatian ilmuwan, tetapi kini penggunaan senjata-senjata nuklir, misalnya, tidak dapat dilepaskan dari persoalan tersebut; mereka tidak mengabaikan persoalan moral dalam penggunaan senjata nuklir yang merupakan hasil dari kemajuan ilmu pengetahuan.

Teori-teori ilmiah juga silih berganti. Qawanin Al-Thabi'ah (Natural Law) yang dahulu dianggap pasti, tak mengizinkan suatu kebebasan pun. Sekarang ini ia hanya dinilai sebagai "summary of statictical averages" (ikhtisar dari rerata statistik).

Teori bumi datar yang merupakan satu hukum aksioma di suatu masa misalnya, dibatalkan oleh teori bumi bulat yang kemudian dibatalkan pula oleh teori lonjong seperti lonjongnya telur. Mungkin tidak sedikit orang yang yakin-bahwa pertimbangan-pertimbangan logika atau ilmiah --terutama menurut Ilmu Pasti-- adalah "benar", sedangkan kenyataannya belum tentu demikian.

Salah satu sebab dari kesalahan ini adalah karena sering kali titik tolak dari pemikiran manusia berdasarkan pancaindera atau perasaan umum. Perasaan umumlah yang, misalnya, menyatakan bahwa sepotong baja adalah padat, padahal sinar U memperlihatkan bahwa ia berpori.

Karenanya, tidak heran kalau Imam Al-Ghazali pada suatu masa hidupnya tidak mempercayai indera. Beliau menulis dalam kitabnya Al-Munqidz min Al-Dhalal: "Bagaimana kita dapat mempercayai pancaindera, dimana mata merupakan indera terkuat, sedangkan bila ia melihat ke satu bayangan dilihatnya berhenti tak bergerak sehingga dikatakanlah bahwa bayangan tak bergerak. Tetapi dengan pengalaman dan pandangan mata, setelah beberapa saat, diketahui bahwa bayangan tadi tak bergerak, bukan disebabkan gerakan spontan tetapi sedikit demi sedikit sehingga ia sebenarnya tak pernah berhenti; begitu juga mata memandang kepada bintang, ia melihatnya kecil

bagaikan uang dinar, akan tetapi alat membuktikan bahwa bintang lebih besar daripada bumi."[12]

Segala undang-undang ilmiah yang diketahui hanya menyatakan saling bergantinya "psychological states" (keadaan-keadaan jiwa) yang ditentukan pada diri kita oleh sebab-sebab tertentu (mengambil sebab dari musabab atau dari ma'lul kepada 'illah). Ini menunjukkan bahwa segala undang-undang ilmiah pada hakikatnya relatif dan subjektif.

Dari sini jelaslah bahwa ilmu pengetahuan hanya melihat dan menilik; bukan menetapkan. Ia melukiskan fakta-fakta, objek-objek dan fenomena-fenomena yang dilihat dengan mata seorang yang mempunyai sifat pelupa, keliru, dan ataupun tidak mengetahui. Karenanya, jelas pulalah bahwa apa yang dikatakan orang sebagai sesuatu yang benar (kebenaran ilmiah) sebenarnya hanya merupakan satu hal yang relatif dan mengandung arti yang sangat terbatas.

Kalau demikian ini sifat dan ciri khas ilmu pengetahuan dan peraturannya, maka dapatkah kita menguatkannya dengan ayat-ayat Tuhan yang bersifat absolut, abadi dan pasti benar? Relakah kita mengubah arti ayat-ayat Al-Quran sesuai dengan perubahan atau teori ilmiah yang tidak atau belum mapan itu? Tidakkah hal ini memberikan kesempatan kepada musuh-musuh Al-Quran atau bahkan kepada kaum Muslim sendiri untuk meragukan kebenaran Al-Quran, kitab akidah dan petunjuk, terutama setelah ternyata terdapat kesalahan suatu teori ilmiah yang tadinya dibenarkan oleh Al-Quran? Demikian juga mengingkari suatu teori ilmiah berdasarkan ayat-ayat Al-Quran sangat berbahaya, karena ekses yang ditimbulkannya tidak kurang bahayanya dengan apa yang timbul di Eropa ketika gereja mengingkari teori bulatnya bumi dan peredarannya mengelilingi matahari.

## Perkembangan Tafsir

Perkembangan hidup manusia mempunyai pengaruh yang sangat mendalam terhadap perkembangan akal-pikirannya. Ini juga berarti mempunyai pengaruh dalam pengertian terhadap ayat-ayat Al-Quran.

Dalam abad pertama Islam, para ulama sangat berhati-hati dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Quran. Seorang pernah bertanya kepada Sayyidina Abu Bakar, apakah arti kalimat abba dalam ayat: wa fakihah wa abba. Beliau menjawab: "Di bumi apakah aku berpijak, dengan langit apakah aku berteduh bila aku mengatakan sesuatu dalam Al-Quran menurut pendapatku".

Bahkan, sebagian di antara para ulama, bila ditanya mengenai pengertian satu ayat, mereka tidak memberikan jawaban apa pun. Diriwayatkan oleh Imam Malik bahwa Said Ibn Musayyab, bila ditanya mengenai tafsir suatu ayat, beliau berkata: "Kami tidak berbicara mengenai Al-Quran sedikit pun." Demikian juga halnya dengan Sali bin 'Abdullah bin 'Umar, Al-Qasim bin Abi Bakar, Nafi', Al-Asma'i, dan lain-lain.

Pada abad-abad berikutnya, sebagian besar ulama berpendapat bahwa setiap orang boleh menafsirkan ayat-ayat Al-Quran selama ia memiliki syarat-syarat tertentu seperti: pengetahuan bahasa yang cukup, misalnya, menguasai nahw, sharaf, balaghah, dan isytiqaq; juga Ilmu Ushuluddin, Ilmu Qira'ah, Asbab Al-Nuzul, Nasikh-Mansukh, dan lain sebagainya.

Sejarah penafsiran Al-Quran dimulai dengan menafsirkan ayat-ayatnya sesuai dengan hadis-hadis Rasulullah saw., atau pendapat para sahabat. Penafsiran demikian kemudian berkembang, sehingga dengan tidak disadari, bercampurlah hadis-hadis shahih dengan Isra'iliyat (kisah-kisah yang bersumber dari Ahli Kitab yang umumnya tidak sejalan dengan kesucian agama atau pikiran yang sehat). Hal ini mengakibatkan sebagian ulama menolak penafsiran yang menggambarkan pendapat-pendapat penulisnya, atau menyatukan pendapat-pendapat tersebut dengan hadis-hadis atau pendapat-pendapat para sahabat yang dianggap benar.

Tafsir Al- Thabari, misalnya, adalah satu kitab tafsir yang menyimpulkan hadis-hadis dan pendapat-pendapat terdahulu. Kemudian penulisnya, Al-Thabari, men-tarjih (menguatkan) salah satu pendapat di antaranya. Sedangkan Tafsir Fakhr Al-Razi (w. 606 H/1209 M) adalah satu kitab yang lebih banyak menggambarkan pendapat Fahr Al-Razi sendiri; sementara riwayat-riwayat terdahulu tidak banyak dituliskan, kecuali dalam batas-batas yang sangat sempit.

Demikianlah, dan dari masa ke masa timbullah kemudian beraneka warna corak tafsir: ada yang berdasarkan nalar penulisnya saja, ada pula berdasarkan riwayat-riwayat, ada pula yang menyatukan antara keduanya. Persoalan-persoalan yang dibahas pun bermacam-macam: ada yang hanya membahas arti dari kalimat-kalimat yang sukar saja (Tafsir Gharib), seperti Al-Zajjaj dan Al-Wahidiy; ada yang menulis kisah-kisah, seperti Al-Tsa'labiy dan Al-Khazin; ada yang memperhatikan persoalan balaghah (sastra bahasa) seperti Al-Zamakhsyari; atau persoalan ilmu pengetahuan, logika dan filsafat seperti Al-Fakhr Al-Razi; atau fiqih seperti Al-Qurthubiy; dan ada pula yang hanya merupakan "terjemahan" kalimat-kalimatnya saja seperti Tafsir Al-Jalalain.

Agaknya benar juga pandangan sementara pakar, bahwa "Sepanjang sejarah, tidak dikenal satu kitab apa pun yang telah ditafsirkan, diterangkan, dikumpulkan interpretasi dan pendapat para ahli terhadapnya dalam kitab yang berjilid-jilid seperti halnya Al-Quran."

Penafsiran ilmiah atau menafsirkan ayat-ayat Al-Quran sesuai dengan ilmu pengetahuan telah lama berlangsung. Tafsir Fakhr Al-Raziy, misalnya, adalah satu contoh dari penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat Al-Quran, sehingga sebagian ulama tidak menamakan kitabnya sebagai Kitab Tafsir. Karena persoalan-persoalan filsafat dan logika disinggung dengan sangat luas.

Abu Hayyan dalam tafsirnya menulis: "Al-Fakhr Al-Razi di dalam Tafsirnya mengumpulkan banyak persoalan secara luas yang tidak dibutuhkan dalam Ilmu Tafsir.

Karenanya sebagian ulama berkata: 'Di dalam Tafsirnya terdapat segala sesuatu kecuali tafsir'."[13]

Kelanjutan dari penafsiran ilmiah ini adalah penafsiran yang sesuai dengan teori-teori ilmiah atau penemuan-penemuan baru. Dahulu ada orang yang menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa planet hanya tujuh (sebagaimana pendapat ahli-ahli Falak ketika itu) dengan ayat-ayat yang menunjukkan bahwa ada tujuh langit. Teori tujuh planet tersebut ternyata salah. Karena planet-planet yang ditemukan oleh ilmu pengetahuan dalam tata surya saja berjumlah 10 planet, disamping jutaan bintang yang tampaknya memenuhi langit, kesepuluh planet itu hanya laksana setetes air dalam lautan bila dibandingkan dengan banyaknya bintang di seluruh angkasa raya.

Setiap galaksi, menurut mereka, rata-rata memiliki seratus biliun bintang, sedangkan seluruh ruang alam semesta didiami oleh berbiliun-biliun galaksi.

Jadi, yang membenarkan bahwa planet hanya tujuh berdasarkan ayat-ayat tadi, nyata-nyata telah keliru. Kekeliruan tersebut merupakan satu dosa besar bila dia memaksakan orang untuk mempercayai pendapat tersebut atas nama Al-Quran, atau dia meyakini hal tersebut sebagai satu akidah Al-Quran. Setiap Muslim wajib mempercayai segala sesuatu yang terdapat di dalam Al-Quran. Bila seseorang membenarkan satu teori ilmiah berdasarkan Al-Quran, berarti pula dia mewajibkan setiap Muslim untuk mempercayai teori tersebut.

Kekeliruan mereka itu serupa dengan kekeliruan sebagian cendekiawan Islam yang mengingkari teori evolusi Darwin (1804-1872) dengan beberapa ayat Al-Quran, atau mereka yang membenarkan dengan ayat-ayat lainnya. Memang, tak sedikit dari cendekiawan Islam yang mengakui kebenaran teori tersebut. Bahkan lima abad sebelum Charles Darwin, 'Abdurrahman Ibn Khaldun (1332-1406) menulis dalam kitabnya, Kitab Al-'Ibar fi Daiwani Al-Mubtada'i wa Al-Khabar (dalam mukadimah ke-6 pasal I) sebagai berikut: "Alam binatang meluas sehingga bermacam-macam golongannya dan berakhir proses kejadiannya pada masa manusia yang mempunyai pikiran dan pandangan. Manusia meningkat dari alam kera yang hanya mempunyai kecakapan dan dapat mengetahui tetapi belum sampai pada tingkat menilik dan berpikir."

Yang dimaksud dengan kera oleh beliau ialah sejenis makhluk yang --oleh para penganut evolusionisme-- disebut Anthropoides. Ibnu Khaldun dan cendekiawan-cendekiawan lainnya, ketika mengatakan atau menemukan teori tersebut, bukannya merujuk kepada Al-Quran, tetapi berdasarkan penyelidikan dan penelitian mereka. Walaupun demikian, ada sementara Muslim yang kemudian berusaha membenarkan teori evolusi dengan ayat-ayat Al-Quran seperti: Mengapakah kamu sekalian tidak memikirkan/mempercayai kebesaran Allah, sedangkan Dia telah menjadikan kamu berfase-fase (QS 71:13-14).

Fase-fase ini menurut mereka bukan sebagaimana apa yang kami pahami dan yang diterangkan oleh Al-Quran dalam surah Al-Mu'minun ayat 11-14. Tapi mereka menafsirkannya sesuai dengan paham penganut-penganut teori Darwin dalam proses kejadian manusia. Ayat, Adapun buih maka akan lenyaplah ia sebagai sesuatu yang tak

bernilai, sedangkan yang berguna bagi manusia tetap tinggal di permukaan bumi (QS 13:17) dijadikan bukti kebenaran teori "struggle for life" yang menjadi salah satu landasan teori Darwin. Hemat penulis, ayat-ayat tadi, dan yang semacamnya, tidak dapat dijadikan dasar untuk menguatkan dan membenarkan teori Darwin, tetapi ini bukan berarti bahwa teori tadi salah menurut Al-Quran. 'Abbas Mahmud Al-'Aqqad menerangkan dalam bukunya Al-Falsafah Al-Qur'aniyyah, sebagai berikut: "Mereka yang mengingkari teori evolusi dapat mengingkarinya dari diri mereka sendiri, karena mereka tidak puas terhadap kebenaran argumentasi-argumentasinya. Tetapi mereka tidak boleh mengingkarinya berdasarkan Al-Quran Al-Karim, karena mereka tidak dapat menafsirkan kejadian asal-usul manusia dari tanah dalam satu penafsiran saja kemudian menyalahkan penafsiran-penafsiran lainnya."[14]

Atau apa yang ditulis oleh Muhammad Rasyid Ridha dalam majalah Al-Manar. "Teori Darwin tidak membatalkan --bila teori tersebut benar dan merupakan hal yang nyata-- tentang satu dasar dari dasar-dasar Islam; tidak bertentangan dengan satu ayat dari ayat-ayat Al-Quran. Saya mengenal dokter-dokter dan lainnya yang sependapat dengan Darwin. Mereka itu orang-orang mukmin dengan keimanan yang benar dan Muslim dengan keislaman sejati; mereka menunaikan sembahyang dan kewajiban-kewajiban lainnya, meninggalkan keonaran, dosa dan kekejaman yang dilarang Allah SWT sesuai dengan ajaran-ajaran agama mereka. Tetapi teori tersebut adalah ilmiah, bukan persoalan agama sedikit pun."[15]

Kita tidak dapat membenarkan atau menyalahkan teori-teori ilmiah dengan ayat-ayat Al-Quran; setiap ditemukan suatu teori cepat-cepat pula kita membuka lembaran-lembaran Al-Quran untuk membenarkan atau menyalahkannya, karena apabila teori yang dibenarkan itu ternyata salah atau sebaliknya, maka musuh-musuh Islam mendapat kesempatan yang sangat baik untuk menyalahkan Kitab Allah sambil mencemooh kaum Muslim. Jalan yang lebih tepat guna membantah cemoohan ialah dengan menghindarkan sebab-sebab cemoohan itu: Janganlah kamu mencerca orang-orang yang menyembah selain Allah, karena hal ini menjadikan mereka mencerca Allah dengan melampaui batas, karena kebodohan mereka (QS 6:108).

Ayat ini melarang kita mencemoohkan mereka, karena cercaan kita merupakan sebab dari cercaan mereka kepada Allah SWT. Begitu juga halnya dalam masalah Al-Quran: jangan membenarkan atau menyalahkan suatu teori dengan ayat-ayat Allah (Al-Quran) yang memang pada dasarnya tidak membahas persoalan-persoalan tersebut secara mendetil. Tidak membahas secara mendetil, karena tidak dapat diingkari bahwa ada ayat-ayat Al-Quran yang menyinggung secara sepintas lalu kebenaran-kebenaran ilmiah yang belum ditemukan atau diketahui oleh manusia di masa turunnya Al-Quran, seperti firman Allah SWT:

Apakah orang-orang kafir tidak berpikir sehingga tidak mengetahui bahwa langit dan bumi tadinya bersatu/bertaut, kemudian kami ceraikan keduanya dan Kami jadikan segala sesuatu yang hidup dari air (QS 21:30).

Ayat ini menerangkan bahwa langit dan bumi, tadinya merupakan suatu gumpalan. Dan pada suatu masa yang tidak diterangkan oleh Al-Quran, gumpalan tersebut dipecahkan atau dipisah oleh Allah SWT. Hanya ini yang dimengerti dari ayat tersebut dan merupakan kewajiban setiap Muslim untuk mempercayainya. Seorang Muslim tidak dapat menyatakan bahwa ayat tersebut menguatkan suatu teori, atau lebih tepat dikatakan sebagai hipotesis tentang pembentukan matahari dan planet-planet lainnya, apa pun teori tersebut.

Setiap orang bebas untuk menyatakan pendapatnya mengenai terjadinya planet-planet tata surya. Ia boleh berkata bahwa ia berasal bola gas yang berotasi cepat, yang lama kelamaan pecah dan terpisah-pisah menjadi planet-planet kecil akibat panas yang sangat keras. Ia juga dapat menyatakan bahwa terjadinya planet sebagai akibat tabrakan antara dua matahari, atau disebabkan karena pecahnya matahari itu sendiri, dan lain-lain. Setiap orang bebas dan berhak untuk menyatakan apa yang dianggapnya benar, tetapi ia tidak berhak untuk menguatkan pendapatnya dengan ayat tersebut dengan memahaminya lebih dari apa yang tersimpul didalamnya. Karena dengan demikian ia menjadikan pendapat tersebut sebagai satu akidah dari 'aqidah Quraniyyah. Dan ia juga tidak berhak untuk menyalahkan satu teori atas nama Al-Quran kecuali bila ia membawakan satu nash yang membatalkannya.

## Catatan kaki

8 Jumlah yang populer dan luas dipegang adalah 6.666 ayat. Tetapi, jumlah ini tidak diketahui dasarnya. Terdapat juga pandangan lain. Perbedaan jumlah ini disebabkan oleh perbedaan cara menghitung basmalah di setiap awal surat sebagai ayat tersendiri. Juga ayat seperti Alif lam mim, dan lain-lain.

9 Terbitan Dar Al-Irsyad, 1969, h. 30.

10 Ibid.

11 Pertanyaan yang mengandung kecaman, sekaligus larangan untuk melakukannya.

12 Al-Ghazali, Al-Munqidz min Al-Dhalal, komentar 'Abdul Halim Mahmud, Anglo Al-Mishriyyah, Kairo, 1964, h. 15.

13 Abu Hayyan, Al-Bahr Al-Muhith, Dar Al-Fikr, Kairo 1979, Jilid I, h. 13.

14 Bandingkan dengan 'Abbas Mahmud Al-Aqqad, Al-Insan fi Al-Quran Al-Karim, Dar Al-Hilal, Kairo, t.t., h. 171.

15 Al-Manar, Sya'ban 1327/September 1909.

## Hikmah Ayat Ilmiah Al-Quran

Ada sekian kebenaran ilmiah yang dipaparkan oleh Al-Quran, tetapi tujuan pemaparan ayat-ayat tersebut adalah untuk menunjukkan kebesaran Tuhan dan ke-Esa-an-Nya, serta mendorong manusia seluruhnya untuk mengadakan observasi dan penelitian demi lebih menguatkan iman dan kepercayaan kepada-Nya. Mengenai hal ini, Mahmud Syaltut mengatakan dalam tafsirnya: "Sesungguhnya Tuhan tidak menurunkan Al-Quran untuk menjadi satu kitab yang menerangkan kepada manusia mengenai teori-teori ilmiah, problem-problem seni serta aneka warna pengetahuan."[16]

Didalam asbab al-nuzul diterangkan bahwa pada suatu hari datang seseorang kepada Rasul dan bertanya: "Mengapakah bulan kelihatan kecil bagaikan benang, kemudian membesar sampai menjadi sempurna pumama?" Lalu, Rasulullah saw., mengembalikan, jawaban pertanyaan tersebut kepada Allah SWT yang berfirman: Mereka bertanya kepadamu perihal bulan. Katakanlah bulan itu untuk menentukan waktu bagi manusia dan mengerjakan haji (QS 2:189). Jawaban Al-Quran bukan jawaban ilmiah, tetapi jawabannya sesuai dengan tujuan-tujuan pokoknya.

Ada juga yang bertanya mengenai "ruh", lalu Al-Quran menjawab: Mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakan: "Ruh adalah urusan Tuhanku, kamu sekalian hanya diberi sedikit ilmu pengetahuan." (QS 17:85).

Al-Quran tidak menerangkan hakikat ruh, karena tujuan pokok Al-Quran bukan menerangkan persoalan-persoalan ilmiah, tetapi tujuannya adalah memberikan petunjuk kepada manusia demi kebahagiaan hidupnya di dunia dan di akhirat kelak. Syaikh Mahmud Syaltut setelah membawakan kedua ayat tersebut, lalu menulis. "Tidakkah terdapat dalam hal ini (kedua ayat tersebut) bukti nyata yang menerangkan bahwa Al-Quran bukan satu kitab yang dikehendaki Allah untuk menerangkan haqaiq al-kawn (kebenaran-kebenaran ilmiah dalam alam semesta), tetapi ia adalah kitab petunjuk, ishlah dan tasyri'."[17]

Dari sini jelas pula bahwa yang dimaksud oleh ayat ma farrathna fi al-kitab min syay' (QS 6:38) dan ayat: wa nazzalna 'alayka al-kitab tibyanan likulli syay' QS 16:89) adalah bahwa Al-Quran tidak meninggalkan sedikit pun dan atau lengah dalam memberikan keterangan mengenai segala sesuatu yang berhubungan dengan tujuan-tujuan pokok Al-Quran, yaitu masalah-masalah akidah, syari'ah dan akhlak, bukan sebagai apa yang dimengerti oleh sebagian ulama bahwa ia mencakup segala macam ilmu pengetahuan.

### Mengapa Tafsir Ilmiah Meluas?

Sejak pertengahan abad ke-19, umat Islam menghadapi tantangan hebat, bukan hanya terbatas dalam bidang politik atau militer, tetapi meluas hingga meliputi bidang sosial dan budaya. Tantangan ini memberikan pengaruh yang sangat besar dalam pandangan hidup serta pemikiran golongan besar umat Islam. Di sana-sini mereka melihat kekuatan Barat dan kemajuan ilmu pengetahuan, dan di lain pihak mereka merasakan kelemahan umat serta kemunduran dalam lapangan kehidupan dan ilmu pengetahuan. Keadaan yang

serupa ini menimbulkan perasaan rendah diri atau inferiority complex pada sebagian besar kaum Muslim.

Para cendekiawan Islam berusaha memberi reaksi walaupun dengan cara-cara yang tidak tepat. Ada di antara mereka yang mengambil sifat apatis, acuh tak acuh terhadap kemajuan tersebut; ada pula yang dengan spontan meletakkan senjata untuk menyerah dengan mengikuti segala sesuatu yang bercorak Barat --meskipun dalam hal-hal yang menyangkut kepribadian atau adat-istiadat. Adapula yang menentang haluan ini dengan mengajak masyarakat Islam menerima dan mempelajari ilmu pengetahuan dan sistem yang dipergunakan Barat dalam mencapai kemajuan tanpa meninggalkan kepribadian atau prinsip-prinsip agama.

Bukan tempatnya di sini membicarakan sejarah perkembangan pemikiran umat Islam dari masa ke masa. Tetapi satu hal yang tidak dapat diingkari adalah bahwa sebagian umat Islam sejak pertengahan abad ke-19 diliputi oleh perasaan rendah diri dan berusaha mengadakan kompensasi atau melarikan diri dengan bermacam-macam cara. Salah satu caranya ialah mengingat kejayaan-kejayaan Islam dan peninggalan nenek moyang, yang kemudian melahirkan apa yang disebut dengan adab al-fakhri wa al-tamjid (sastra kebanggaan dan kejayaan). Pengaruhnya terhadap perkembangan pemikiran masyarakat Islam sangat besar dalam menafsirkan Al-Quran.

Setiap ada penemuan baru, para cendekiawan Islam cepat-cepat berkata: Al-Quran sejak lama, sejak sekian abad, telah menyatakan hal ini; Al-Quran mendahului ilmu pengetahuan dalam penemuannya; dan sebagainya, yang semua itu tiada lain adalah kompensasi perasaan inferiority complex tadi. Di lain pihak para penemu tadi hanya tersenyum mengejek melihat keadaan umat Islam, dan senyuman itu terkadang disertai dengan kata-kata sinis: Kalau demikian mengapa tuan-tuan tidak menyampaikan hal ini sebelum kami menghabiskan waktu dalam penyelidikan?

Tidak dapat diingkari bahwa mengingat kejayaan lama merupakan obat bius yang dapat meredakan rasa sakit, meredakan untuk sementara, tetapi bukan menyembuhkannya. Ia hanya sekadar memberikan jawaban sementara terhadap tantangan Barat. Di balik itu ia menunjukkan kelemahan umat. Memang, mengingat kejayaan lama kadang-kadang dapat merupakan pendorong untuk maju ke depan, atau setidak-tidaknya dapat menjaga kepribadian masyarakat. Tetapi kita juga harus waspada dan berhati-hati terhadap pengaruh-pengaruh negatif dari cara demikian yang bila berlarut-larut dapat membekukan pemikiran. Membanggakan kejayaan lama dapat membangkitkan emosi dan memberikan kepuasan, tetapi ia juga dapat menimbulkan negatifisme dan konservatifisme; sementara kedua sifat ini tidak sejalan dengan ilmu pengetahuan yang bersifat dinamis dan progresif.

Faktor kedua yang menjadikan sebagian cendekiawan Islam membenarkan satu teori ilmiah, menurut hemat kami, adalah akibat pertentangan yang hebat antara gereja dan ilmuwan sejak abad ke-18 di Eropa. Pertentangan ini disebabkan oleh karena penafsir-penafsir Kitab Perjanjian Lama/Baru yang menganut teori-teori tertentu yang diyakini kebenaran dan kesuciannya, sehingga siapa yang mengingkarinya dianggap kafir (keluar

dari agama) dan berhak mendapat kutukan. Di lain pihak para ilmuwan mengadakan penyelidikan-penyelidikan ilmiah, tetapi hasil penyelidikan mereka bertentangan dengan kepercayaan yang dianut oleh gereja.

Pertentangan antara kedua belah pihak terjadi ketika ilmuwan menyatakan bahwa umur dunia --berdasarkan penelitian geologi-- lebih tua daripada umur yang ditetapkan oleh gereja yang berdasarkan penafsiran Kitab Suci. Pertentangan ini memuncak dengan lahirnya teori Charles Darwin (1859) tentang The Origin of Man dan teori-teori lainnya, yang semua itu dihadapi gereja dengan cara penindasan dan kekejaman. Akibatnya tidak sedikit ahli-ahli ilmu pengetahuan yang menjadi korban hasil penemuannya, seperti Galileo, Arius, Bruno Bauer, George van Paris, dan lain-lain. Hal ini menimbulkan keyakinan di kalangan umum bahwa ilmu pengetahuan bertentangan dengan agama. Di sini kita tidak bermaksud menceritakan sejarah agama Kristen, tetapi pada butir terakhir ini kita ingin berhenti sejenak untuk melihat bagaimana pengaruhnya terhadap alam pikiran cendekiawan Muslim.

Dalam dunia Kristen timbul golongan pembela agama yang disebut "apologetika" yang bertujuan menyucikan kembali agama dari setiap anasir yang hendak diselewengkannya. Pertentangan antara agama dengan ilmu pengetahuan ini (terutama dalam dunia Kristen) memberikan pengaruh kepada sementara cendekiawan Muslim yang kuatir kalau-kalau penyakit pertentangan ini timbul pula dalam dunia Islam, sehingga mereka senantiasa berusaha membuktikan hubungan yang sangat erat antara ilmu pengetahuan dengan agama (terutama Al-Quran). Dari titik tolak ini, mereka sering tergelincir karena terdorong oleh emosi dan semangat yang meluap-luap untuk membuktikan tidak adanya pertentangan tersebut di dalam agama Islam. Tetapi, sebenarnya mereka terlampau jauh melangkah untuk membuktikan hal itu.

Sejarah cukup menjadi saksi bahwa ahli-ahli Falak, Kedokteran, Kimia, Ilmu Pasti, dan lain-lain cabang ilmu pengetahuan, telah mencapai hasil yang mengagumkan di masa kejayaan Islam. Mereka itu adalah ahli-ahli dalam bidang tersebut sedang di saat yang sama mereka juga menjalankan kewajiban agama Islam dengan baik. Tiada pertentangan antara kepercayaan yang mereka anut dengan hasil penemuan mereka, yang dapat dikatakan baru ketika itu --bahkan sebagian dari hasil-hasil karya mereka masih dipelajari di negara-negara modern hingga sekarang ini. Antara agama dan ilmu pengetahuan tidak mungkin timbul pertentangan, selama keduanya menggunakan metode dan bahasa yang tepat. Manusia mempunyai keinginan untuk mengabdi kepada Tuhan, dan keinginan mengetahui serta menarik kesimpulan sesuai dengan akalnya. Bila kita mengingat kepentingan kedua hal itu, maka tak mungkin terjadi pertentangan.

Richard Gregory dalam Religion in Science and Civilization menulis: "Agama dan ilmu pengetahuan adalah dua faktor utama yang mempengaruhi perkembangan insani di seluruh taraf-taraf peradaban; agama adalah suatu reaksi kepada satu gerak batin menuju apa yang diyakini kesuciannya, sehingga menimbulkan rasa hormat dan takzim; sedangkan ilmu pengetahuan merupakan tumpukan pengetahuan tentang objek alam yang hidup dan yang mati." Selanjutnya, dia berkata: "Di dalam sinar kebaktian kepada cita-cita tinggi, maka ilmu pengetahuan sangat perlu bagi kehidupan kita dan agama

menentukan arti hidup manusia; kedua-duanya itu dapat menemukan lapangan umum untuk bekerja, tanpa ada pertentangan antara keduanya."

Dalam proses memadukan ilmu pengetahuan dan agama, sementara cendekiawan Muslim membawa hasil-hasil penyelidikan ilmu pengetahuan kepada Al-Quran kemudian mencari-carikan ayat-ayat yang mungkin menguatkannya, sehingga tidak heran kalau kita mendapati penafsiran-penafsiran yang amat berjauhan dengan arti serta tujuan ayat-ayat tersebut.

Dalam kitab Al-Quran wa Al-'Ilm Al-Hadits karangan Al-Ustadz 'Abdurraziq Naufal, terdapat satu contoh yang sangat nyata mengenai apa yang dipaparkan di atas, Ia membahas ayat yang berbunyi: Dan apabila telah dekat masa azab menimpa mereka. Kami keluarkan seekor binatang dari bumi yang berbicara dengan mereka bahwasanya manusia tiada menyakini ayat-ayat/tanda-tanda kebesaran Kami (QS 27:82). Ayat ini menurutnya membicarakan tentang sputnik dan penjelajahan angkasa luar. Selanjutnya, ia mengatakan: "Sesungguhnya Rusia telah meluncurkan pesawat angkasa yang mengangkut binatang-binatang, kemudian mereka mengembalikannya ke bumi, sehingga binatangbinatang tersebut berbicara mengenai tanda-tanda kebesaran Tuhan yang sangat nyata dan mengungkapkan sebagian dari misteri yang meliputi alam semesta yang penuh keajaiban ini."

Di sini kita tidak mempunyai suatu komentar lebih tepat dari apa yang pernah dilontarkan oleh Prof. Dr. 'Abdul-Wahid Wafi, salah seorang dosen penulis pada Universitas Al-Azhar: "Mungkin dia mengira bahwa anjing bernama 'Laika' (yaitu anjing yang dikirim Rusia ke angkasa luar) telah berbicara dengan bahasa anjing dan mencerca manusia karena tidak mempercayai tanda-tanda kebesaran Tuhan yang nyata."

Di Indonesia, ayat 33 surah Al-Rahman dijadikan dasar oleh sebagian cendekiawan kita untuk membuktikan bahwa Al-Quran membicarakan persoalan-persoalan angkasa luar. Mereka menyatakan bahwa sejak 14 abad yang lalu, Al-Quran telah menegaskan bahwa manusia sanggup menuju ke ruang angkasa selama mereka mempunyai kekuatan, yaitu kekuatan ilmu pengetahuan. Kita tidak mengingkari bahwa manusia mempunyai kesanggupan untuk sampai ke bulan dan planet-planet lainnya. Bahkan manusia telah mendarat di bulan. Tetapi sulit dimengerti hubungan ayat ini dengan persoalan tersebut.

Menurut hemat penulis, ayat ini membicarakan keadaan di akhirat kelak, yang menyampaikan tantangan Tuhan kepada manusia dan jin. Ayat tersebut berarti: "Wahai sekalian manusia dan jin bila kamu sekalian sanggup keluar dari lingkungan langit dan bumi untuk melarikan diri dari kekuasaan dan perhitungan yang kami adakan, maka keluarlah, larilah. Kamu sekalian tidak dapat keluar kecuali dengan kekuatan, sedang kalian tidak mempunyai kekuatan."

Perintah dalam ayat tersebut menunjukkan ketidakmampuan kedua golongan manusia dan jin untuk melaksanakannya. Ayat tersebut dipahami demikian mengingat ayat sebelumnya yang berbunyi: Kami akan menghisab (mengadakan perhitungan) khusus dengan kamu wahai manusia dan jin, maka manakah di antara nikmat-nikmat Tuhanmu

yang kamu ingkari? Wahai golongan jin dan manusia bila kamu sekalian sanggup untuk keluar dari langit dan bumi ... (QS 55: 31-33).

Perhitungan khusus atau hisab tersebut akan diadakan di hari kemudian, bukan di dunia. Kalaulah ayat Ya ma'syar al-jinni wa al-insi tersebut dianggap membicarakan keadaan di dunia dan menunjukkan kesanggupan manusia untuk melintasi angkasa luar, maka hendaknya, anggapan tersebut tidak segera dibenarkan setelah memperhatikan ayat berikutnya, yang berbunyi: Dikirim kepada golongan kamu berdua (wahai jin dan manusia) bunga api dan cairan tembaga sehingga kamu sekalian tak dapat mempertahankan diri (tak dapat keluar dari lingkungan langit dan bumi) (QS 55:35).

Ayat ini dengan tegas menyatakan bahwa usaha manusia dan jin untuk keluar dari lingkungan langit dan bumi akan gagal. Dari sini hanya ada dua alternatif dalam menafsirkan ayat-ayat tadi: Pertama, ayat 33 dari surah Al-Rahman membicarakan persoalan dunia serta kesanggupan manusia keluar dari lingkungan langit dan bumi dalam arti keluar angkasa. Dan kedua, ayat tersebut membicarakan keadaan di akhirat serta kegagalan manusia keluar dari lingkungan langit dan bumi untuk melarikan diri dari hisab dan perhitungan Tuhan.

Jika dipilih alternatif pertama, maka ini akan mengakibatkan dua hal yang sangat berbahaya bagi pandangan orang terhadap Al-Quran, yaitu

1. Bahwa Al-Quran bertentangan satu dengan yang lainnya, karena ayat 34 menerangkan kesanggupan manusia keluar dari lingkungan langit dan bumi, sementara ayat 35 menerangkan kegagalan manusia keluar dari keduanya.
2. Al-Quran --dalam hal ini ayat 35-- bertentangan dengan kenyataan ilmiah, karena ayat tersebut menyatakan kegagalan manusia keluar dari lingkungan langit dan bumi. Sedangkan manusia abad ke-20 ini telah berhasil mendarat di luar lingkungan bumi (yaitu bulan).

Tetapi jika dipilih alterantif kedua, yaitu bahwa ayat-ayat tersebut membicarakan keadaan di akhirat, maka tidak akan didapati sedikit pun pertentangan. Firman Allah: Jika sekiranya Al-Quran datangnya bukan dari sisi Allah, niscaya mereka akan mendapat banyak pertentangan di dalamnya (QS 4:82).

Dalam ayat di atas tidak ada pertentangan, karena ayat itu menerangkan ancaman Tuhan kepada manusia dan jin, dan menyatakan ketidaksanggupan mereka keluar dari lingkungan langit dan bumi untuk melarikan diri dari perhitungan yang akan terjadi kelak di akhirat; karena mereka tidak mempunyai kekuatan.

## Bagaimana Memahami Al-Quran di Masa Kini?

Seseorang tidak dapat membenarkan satu teori ilmiah atau penemuan baru dengan ayat-ayat Al-Quran. Dari sini mungkin akan timbul pertanyaan: kalau demikian apakah Al-Quran harus dipahami sesuai dengan paham para sahabat dan orang-orang tua kita dahulu? Tidak! Setiap Muslim, bahkan setiap orang, wajib memahami dan mempelajari

Kitab Suci yang dipercayainya. Bahkan, dalam mukadimah Tafsir Al-Kasysyaf, Al-Zamakhsyari berpendapat bahwa mempelajari tafsir Al-Quran merupakan "fardhu 'ayn".

Setiap Muslim wajib mempelajari dan memahami Al-Quran. Tetapi ini bukan berarti bahwa ia harus memahaminya sesuai dengan pemahaman orang-orang dahulu kala. Karena seorang Muslim diperintahkan oleh Al-Quran untuk mempergunakan akal pikirannya serta mencemoohkan mereka yang hanya mengikuti orang-orang tua dan nenekmoyang tanpa memperhatikan apa yang sebenarnya mereka lakukan; adakah mereka ala hudan (dalam kebenaran) atau 'ala dhalal (dalam kesesatan).

Tetapi ini bukan berarti bahwa setiap Muslim (siapa saja) dapat mengeluarkan pendapatnya mengenai ayat-ayat Al-Quran tanpa memenuhi syarat-syarat yang dibutuhkan untuk itu. Setiap Muslim yang memenuhi syarat, wajib memahami Al-Quran, karena ayat-ayatnya tidak diturunkan hanya khusus untuk orang-orang Arab di zaman Rasulullah dahulu, dan bukan juga khusus untuk mereka yang hidup di abad keduapuluh ini. Tetapi Al-Quran adalah untuk seluruh manusia sejak dari zaman turunnya hingga hari kiamat kelak.

Mereka semua diajak berdialog oleh Al-Quran, diperintahkan untuk memikirkan isi Al-Quran sesuai dengan akal pikiran mereka. Benar, akal adalah anugerah dari Allah SWT, tetapi cara penggunaannya berbeda antara seseorang dengan lainnya yang disebabkan oleh perbedaan antara mereka sendiri: latar belakang pendidikan, pelajaran, kebudayaan serta pengalaman-pengalainan yang dialami selama hidup seseorang. 'Abbas Mahmud Al-'Aqqad menulis: "Kita berkewajiban memahami Al-Quran di masa sekarang ini sebagaimana wajibnya orang-orang Arab yang hidup di masa dakwah Muhammad saw."[18]

Tetapi berpikir secara kontemporer tidak berarti menafsirkan Al-Quran sesuai dengan teori-teori ilmiah atau penemuan-penemuan baru. Kita dapat menggunakan pendapat para cendekiawan dan ulama, hasil percobaan dan pengalaman para ilmuwan, mengasah otak dalam membantu mengadakan ta'ammul dan tadabbur dalam membantu memahami arti ayat-ayat Al-Quran tanpa mempercayai setiap hipotesis atau pantangan.

Contohnya, dahulu dan bahkan hingga kini, ulama-ulama menafsirkan arti kata al-'alaq dalam ayat-ayat yang menerangkan proses kejadian janin dengan al-dam al-jamid atau segumpal darah yang beku. Penafsiran ini didapati di seluruh kitab-kitab tafsir terdahulu. Bahkan terjemahan dalam bahasa Inggrisnya pun adalah the clot: darah yang setengah beku. Al-'alaq yang diterangkan di atas merupakan periode kedua dari kejadian janin. Firman Allah dalam surah Al-Muminun ayat 12-14 diterjemahkan oleh Prof. M. Hasby Ashiddieqi dalam tafsirnya, An-Nur, demikian: "Dan sesungguhnya telah Kami jadikan manusia dari tanah yang bersih, kemudian Kami jadikannya air mani yang disimpan dalam tempat yang kukuh, kemudian Kami jadikan air mani itu segumpal darah, lalu Kami jadikannya sepotong daging; dari daging itu Kami jadikan tulang, tulang itu Kami bungkus dengan daging, dan kemudian Kami menjadikannya makhluk yang baru (manusia yang sempurna). Maha berbahagia Allah Tuhan sepandai-pandai yang menjadikan sesuatu."

Memperhatikan ayat ini, jelaslah bahwa periode kedua dari kejadian manusia adalah al-alaq setelah al-nuthfah. Dan dapat disimpulkan bahwa proses kejadian manusia terdiri atas lima periode: (1) Al-Nuthfah; (2) Al-Alaq; (3) Al-Mudhghah; (4) Al-'Idzam; dan (5) Al-Lahm.

Apabila seseorang mempelajari embriologi dan percaya akan kebenaran Al-Quran, maka dia sulit menafsirkan kalimat al-'alaq tersebut dengan segumpal darah yang beku. Menurut embriologi, proses kejadian manusia terbagi dalam tiga periode:

## 1. Periode Ovum

Periode ini dimulai dari fertilisasi (pembuahan) karena adanya pertemuan antara set kelamin bapak (sperma) dengan sel ibu (ovum), yang kedua intinya bersatu dan membentuk struktur atau zat baru yang disebut zygote. Setelah fertilisasi berlangsung, zygote membelah menjadi dua, empat, delapan, enam belas sel, dan seterusnya. Selama pembelahan ini, zygote bergerak menuju ke kantong kehamilan, kemudian melekat dan akhirnya masuk ke dinding rahim. Peristiwa ini dikenal dengan nama implantasi.

## 2. Periode Embrio

Periode ini adalah periode pembentukan organ-organ. Terkadang organ tidak terbentuk dengan sempurna atau sama sekali tidak terbentuk, misalnya jika hasil pembelahan zygote tidak bergantung atau berdempet pada dinding rahim. Ini dapat mengakibatkan keguguran atau kelahiran dengan cacat bawaan.

## 3. Periode Foetus

Periode ini adalah periode perkembangan dan penyempumaan dari organ-organ tadi, dengan perkembangan yang amat cepat dan berakhir pada waktu kelahiran.

Kembali kepada ayat di atas, kita melihat bahwa periode pertama menurut Al-Quran adalah 'al-nuthfah, periode kedua al-'alaq dan periode ketiga al-mudhghah. Al-mudhghah --yang berarti sepotong daging-- menurut Al-Quran (surah Al-Hajj ayat 5) terbagi dalam dua kemungkinan: mukhallaqah (sempurna kejadiannya) dan ghayru mukhallaqah (tidak sempurna).

Dari sini bila diadakan penyesuaian antara embriologi dengan Al-Quran dalam proses kejadian manusia, nyata bahwa periode ketiga yang disebut Al-Quran sebagai al-mudhghah merupakan periode kedua menurut embriologi (periode embrio). Dalam periode inilah terbentuknya organ-organ terpenting. Sedangkan periode keempat dan kelima menurut Al-Quran sama dengan periode ketiga atau foetus.

Dalam membicarakan al-'alaq --yang oleh para mufassirin diartikan dengan segumpal darah-- didapati pertentangan antara penafsiran tersebut dengan hasil penyelidikan ilmiah. Karena periode ovum terdiri atas ektoderm, endoderm dan rongga amnion, yang

terdapat di dalamnya cairan amnion. Unsur-unsur tersebut tidak mengandung komponen darah.

Dari titik tolak ini mereka menolak penafsiran al-'alaq dengan segumpal darah, cair atau beku. Mereka berpendapat bahwa al-alaq adalah sesuatu yang bergantung atau berdempet. Penafsiran ini sejalan dengan pengertian bahasa Arab, dan sesuai pula dengan embriologi yang dinamai implantasi. Bahasa Arab tidak menjadikan arti al-'alaq khusus untuk darah beku, tetapi salah satu dari artinya adalah bergantungan atau berdempetan.

Al-Raghib Al-Ashfahaniy, menerangkan beberapa arti al-alaq menurut bahasa Arab, di antaranya: bergantung dan berdempetan. Dalam kamus Al-Mishbah Al-Munir, arti al-'alaq adalah "sesuatu yang hitam seperti cacing di dalam air, bila diminum oleh binatang ia akan bergantung atau terhalang di kerongkongannya".[19]

Di samping itu, dalam bahasa Arab sesuatu dapat dinamakan sesuai dengan keadaan dan sifatnya, seperti: Innama sumiya al-qalb li taqallubihi.[20]

## Kesimpulan

Kesimpulan dari uraian di atas adalah:

1. Al-Quran adalah kitab hidayah yang memberikan petunjuk kepada manusia seluruhnya dalam persoalan-persoalan akidah, tasyri', dan akhlak demi kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat.
2. Tiada pertentangan antara Al-Quran dengan ilmu pengetahuan.
3. Memahami hubungan Al-Quran dengan ilmu pengetahuan bukan dengan melihat adakah teori-teori ilmiah atau penemuan-penemuan baru tersimpul di dalamnya, tetapi dengan melihat adakah Al-Quran atau jiwa ayat-ayatnya menghalangi kemajuan ilmu pengetahuan atau mendorong lebih maju.
4. Membenarkan atau menyalahkan teori-teori ilmiah berdasarkan Al-Quran bertentangan dengan tujuan pokok atau sifat Al-Quran dan bertentangan pula dengan ciri khas ilmu pengetahuan.
5. Sebab-sebab meluasnya penafsiran ilmiah (pembenaran teori-teori ilmiah berdasarkan Al-Quran) adalah akibat perasaan rendah diri dari masyarakat Islam dan akibat pertentangan antara golongan gereja (agama) dengan ilmuwan yang diragukan akan terjadi pula dalam lingkungan Islam, sehingga cendekiawan Islam berusaha menampakkan hubungan antara Al-Quran dengan ilmu pengetahuan.
6. Memahami ayat-ayat Al-Quran sesuai dengan penemuan-penemuan baru adalah ijtihad yang baik, selama paham tersebut tidak dipercayai sebagai aqidah Qur'aniyyah dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsp atau ketentuan bahasa.

## Catatan kaki

16 Mahmud Syaltut, Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, Dar Al-Qalam, Kairo, cet. II, t.t., h. 21.

17 Ibid., h. 22.

18 'Abbas Mahmud Al-'Aqqad, Al-Falsafah Al-Qur'aniyyah, Dar Al-Kitab Al-Lubnaniy, Beirut, 1974, h. 197.

19 Lihat Mu'jam Mufradat li Alfazh Al-Quran, diedit oleh Nadim Mar'asyli, Dar Al-Fikr, Beirut t.t., h. 355.

20 Qalb dalam bahasa Arab berarti "berbolak-balik", karena sifatnya yang berbolak-balik: sekali senang, sekali susah, sekali cinta, sekali benci. Yang berdempet/bergantung di dinding rahim dinamai alaq (bergantung), karena keadaannya ketika itu "bergantung"/berdempet.

# Al-Quran, Ilmu, dan Filsafat Manusia

Al-Quran Al-Karim dalam kaitannya dengan perkembangan ilmu dan filsafat manusia, dapat disimpulkan mengandung tiga hal pokok:

**Pertama**, tujuan.

1. Akidah atau kepercayaan, yang mencakup kepercayaan kepada (a) Tuhan dengan segala sifat-sifat-Nya; (b) Wahyu, dan segala kaitannya dengan, antara lain, Kitab-kitab Suci, Malaikat, dan para Nabi; serta (c) Hari Kemudian bersama dengan balasan dan ganjaran Tuhan.
2. Budi pekerti, yang bertujuan mewujudkan keserasian hidup bermasyarakat, dalam bentuk antara lain gotong-royong, amanat, kebenaran, kasih sayang, tanggung jawab, dan lain-lain.
3. Hukum-hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sesamanya, dirinya, dan alam sekitarnya.

**Kedua**, cara.

Ketiga hal tersebut diusahakan pencapaiannya oleh Al-Quran melalui empat cara:

1. Menganjurkan manusia untuk memperhatikan alam raya, langit, bumi, bintang-bintang, udara, darat, lautan dan sebagainya, agar manusia --melalui perhatiannya tersebut-- mendapat manfaat berganda: (a) menyadari kebesaran dan keagungan Tuhan; dan (b) memanfaatkan segala sesuatu untuk membangun dan memakmurkan bumi di mana ia hidup.
2. Menceritakan peristiwa-peristiwa sejarah untuk memetik pelajaran dari pengalaman masa lalu.
3. Membangkitkan rasa yang terpendam dalam jiwa, yang dapat mendorong manusia untuk mempertanyakan dari mana ia datang, bagaimana unsur-unsur dirinya, apa arti hidupnya dan ke mana akhir hayatnya (yang jawaban-jawabannya diberikan oleh Al-Quran).

4. Janji dan ancaman baik di dunia (yakni kepuasan batin dan kebahagiaan hidup bahkan kekuasaan bagi yang taat, dan sebaliknya bagi yang durhaka) maupun di akhirat dengan surga atau neraka.

**Ketiga**, pembuktian.

Untuk membuktikan apa yang disampaikan oleh Al-Quran seperti yang disebut di atas, maka di celah-celah redaksi mengenai butir-butir tersebut, ditemukan mukjizat Al-Quran seperti yang pada garis besarnya dapat terlihat dalam tiga hal pokok:

1. Susunan redaksinya yang mencapai puncak tertinggi dari sastra bahasa Arab.
2. Ilmu pengetahuan dari berbagai disiplin yang diisyaratkannya.
3. Ramalan-ramalan yang diungkapkan, yang sebagian telah terbukti kebenarannya.

Melihat kandungan Al-Quran seperti yang dikemukakan secara selayang pandang tersebut, tidak diragukan lagi bahwa Al-Quran berbicara tentang ilmu pengetahuan. Kitab Suci itu juga berbicara tentang filsafat dalam segala bidang pembahasan, dengan memberikan jawaban-jawaban yang konkret menyangkut hal-hal yang dibicarakan itu, sesuai dengan fungsinya: memberi petunjuk bagi umat manusia (QS 2:2) dan memberi jalan keluar bagi persoalan-persoalan yang mereka perselisihkan (QS 2:213).

## Al-Quran di Tengah Perkembangan Ilmu

Sebelum berbicara tentang masalah tersebut, terlebih dahulu perlu diperjelas pengertian ilmu yang dimaksud dalam tulisan ini.

Al-Quran menggunakan kata 'ilm dalam berbagai bentuk dan artinya sebanyak 854 kali. Antara lain sebagai "proses pencapaian pengetahuan dan objek pengetahuan" (QS 2:31-32). Pembicaraan tentang ilmu mengantarkan kita kepada pembicaraan tentang sumber-sumber ilmu di samping klasifikasi dan ragam disiplinnya.

Sementara ini, ahli keislaman berpendapat bahwa ilmu menurut Al-Quran mencakup segala macam pengetahuan yang berguna bagi manusia dalam kehidupannya, baik masa kini maupun masa depan; fisika atau metafisika.

Berbeda dengan klasifikasi ilmu yang digunakan oleh para filosof --Muslim atau non-Muslim-- pada masa-masa silam, atau klasifikasi yang belakangan ini dikenal seperti, antara lain, ilmu-ilmu sosial, maka pemikir Islam abad XX, khususnya setelah Seminar Internasional Pendidikan Islam di Makkah pada tahun 1977, mengklasifikasikan ilmu menjadi dua katagori:

1. Ilmu abadi (perennial knowledge) yang berdasarkan wahyu Ilahi yang tertera dalam Al-Quran dan Hadis serta segala yang dapat diambil dari keduanya.
2. Ilmu yang dicari (acquired knowledge) termasuk sains kealaman dan terapannya yang dapat berkembang secara kualitatif dan penggandaan, variasi terbatas dan

pengalihan antarbudaya selama tidak bertentangan dengan Syari'ah sebagai sumber nilai.

Dewasa ini diakui oleh ahli-ahli sejarah dan ahli-ahli filsafat sains bahwa sejumlah gejala yang dipilih untuk dikaji oleh komunitas ilmuwan sebenarnya ditentukan oleh pandangan terhadap realitas atau kebenaran yang telah diterima oleh komunitas tersebut. Dalam hal ini, satu-satunya yang menjadi tumpuan perhatian sains mutakhir adalah alam materi.

Di sinilah terletak salah satu perbedaan antara ajaran Al-Quran dengan sains tersebut. Al-Quran menyatakan bahwa objek ilmu meliputi batas-batas alam materi (physical world), karena itu dapat dipahami mengapa Al-Quran di samping menganjurkan untuk mengadakan observasi dan eksperimen (QS 29:20), juga menganjurkan untuk menggunakan akal dan intuisi (antara lain, QS 16:78).

Hal ini terbukti karena, menurut Al-Quran, ada realitas lain yang tidak dapat dijangkau oleh pancaindera, sehingga terhadapnya tidak dapat dilakukan observasi atau eksperimen seperti yang ditegaskan oleh firman-Nya: Maka Aku bersumpah dengan apa-apa yang dapat kamu lihat dan apa-apa yang tidak dapat kamu lihat (QS 69:38-39). Dan, Sesungguhnya ia (iblis) dan pengikut-pengikutnya melihat kamu dari satu tempat yang tidak dapat kamu melihat mereka (QS 7:27).

"Apa-apa" tersebut sebenarnya ada dan merupakan satu realitas, tapi tidak ada dalam dunia empiris. Ilmuwan tidak boleh mengatasnamakan ilmu untuk menolaknya, karena wilayah mereka hanyalah wilayah empiris. Bahkan pada hakikatnya alangkah banyaknya konsep abstrak yang mereka gunakan, yang justru tidak ada dalam dunia materi seperti misalnya berat jenis benda, atau akar-akar dalam matematika, dan alangkah banyak pula hal yang dapat terlihat potensinya namun tidak dapat dijangkau hakikatnya seperti cahaya.

Hal ini membuktikan keterbatasan ilmu manusia (QS 17:85). Kebanyakan manusia hanya mengetahui fenomena. Mereka tidak mampu menjangkau nomena (QS 30:7). Dari sini dapat dimengerti adanya pembatasan-pembatasan yang dilakukan oleh Al-Quran dan yang --di sadari atau tidak-- telah diakui dan dipraktekkan oleh para ilmuwan, seperti yang diungkapkan di atas.

Pengertian ilmu dalam tulisan ini hanya akan terbatas pada pengertian sempit dan terbatas tersebut. Atau dengan kata lain dalam pengertian science yang meliputi pengungkapan sunnatullah tentang alam raya (hukum-hukum alam) dan perumusan hipotesis-hipotesis yang memungkinkan seseorang dapat mempersaksi peristiwa-peristiwa alamiah dalam kondisi tertentu.

Seperti telah dikemukakan dalam pendahuluan ketika berbicara tentang kandungan Al-Quran, bahwa Kitab Suci ini antara lain menganjurkan untuk mengamati alam raya, melakukan eksperimen dan menggunakan akal untuk memahami fenomenanya, yang dalam hal ini ditemukan persamaan dengan para ilmuwan, namun di lain segi terdapat pula perbedaan yang sangat berarti antara pandangan atau penerapan keduanya.

Sejak semula Al-Quran menyatakan bahwa di balik alam raya ini ada Tuhan yang wujud-Nya dirasakan di dalam diri manusia (antara lain QS 2:164; 51:20-21), dan bahwa tanda-tanda wujud-Nya itu akan diperlihatkan-Nya melalui pengamatan dan penelitian manusia, sebagai bukti kebenaran Al-Quran (QS 41:53).

Dengan demikian, sebagaimana Al-Quran merupakan wahyu-wahyu Tuhan untuk menjelaskan hakikat wujud ini dengan mengaitkannya dengan tujuan akhir, yaitu pengabdian kepada-Nya (QS 51-56), maka alam raya ini --yang merupakan ciptaan-Nya-- harus berfungsi sebagaimana fungsi Al-Quran dalam menjelaskan hakikat wujud ini dan mengaitkannya dengan tujuan yang sama. Dan dengan demikian, ilmu dalam pengertian yang sempit ini sekalipun, harus berarti: "Pengenalan dan pengakuan atas tempat-tempat yang benar dari segala sesuatu di dalam tatanan penciptaan sehingga membimbing manusia ke arah pengenalan dan pengakuan akan 'tempat' Tuhan yang tepat di dalam tatanan wujud dan keperluan."

Dalam definisi ini kita lihat bahwa konsep tentang "tempat yang tepat" berhubungan dengan dua wilayah penerapan. Di satu pihak, ia mengacu kepada wilayah ontologis yang mencakup manusia dan benda-benda empiris, dan di pihak lain kepada wilayah teologis yang mencakup aspek-aspek keagamaan dan etis.

Hal ini dapat dibuktikan dengan memperhatikan bagaimana Al-Quran selalu mengaitkan perintah-perintahnya yang berhubungan dengan alam raya dengan perintah pengenalan dan pengakuan atas kebesaran dan kekuasaan-Nya. Bahkan, ilmu --dalam pengertiannya yang umum sekalipun-- oleh wahyu pertama Al-Quran (iqra'), telah dikaitkan dengan bismi rabbika. Maka ini berarti bahwa "ilmu tidak dijadikan untuk kepentingan pribadi, regional atau nasional, dengan mengurbankan kepentingan-kepentingan lainnya". Ilmu pada saat --dikaitkan dengan bismi rabbika-- kata Prof. Dr. 'Abdul Halim Mahmud, Syaikh Jami' Al-Azhar, menjadi "demi karena (Tuhan) Pemeliharamu, sehingga harus dapat memberikan manfaat kepada pemiliknya, warga masyarakat dan bangsanya. Juga kepada manusia secara umum. Ia harus membawa kebahagiaan dan cahaya ke seluruh penjuru dan sepanjang masa."

Ayat-ayat Al-Quran seperti antara lain dikutip di atas, disamping menggambarkan bahwa alam raya dan seluruh isinya adalah intelligible (dapat dijangkau oleh akal dan daya manusia), juga menggarisbawahi bahwa segala sesuatu yang ada di alam raya ini telah dimudahkan untuk dimanfaatkan manusia (QS 43:13). Dan dengan demikian, ayat-ayat sebelumnya dan ayat ini memberikan tekanan yang sama pada sasaran ganda: tafakkur yang menghasilkan sains, dan tashkhir yang menghasilkan teknologi guna kemudahan dan kemanfaatan manusia. Dan dengan demikian pula, kita dapat menyatakan tanpa ragu bahwa "Al-Quran" membenarkan --bahkan mewajibkan-- usaha-usaha pengembangan ilmu dan teknologi, selama ia membawa manfaat untuk manusia serta memberikan kemudahan bagi mereka.

Tuhan, sebagaimana diungkapkan Al-Quran, "menginginkan kemudahan untuk kamu dan tidak menginginkan kesukaran" (QS 2:85). Dan Tuhan "tidak ingin menjadikan sedikit

kesulitan pun untuk kamu" (QS 5:6). Ini berarti bahwa segala produk perkembangan ilmu diakui dan dibenarkan oleh Al-Quran selama dampak negatif darinya dapat dihindari.

Saat ini, secara umum dapat dibuktikan bahwa ilmu tidak mampu menciptakan kebahagiaan manusia. Ia hanya dapat menciptakan pribadi-pribadi manusia yang bersifat satu dimensi, sehingga walaupun manusia itu mampu berbuat segala sesuatu, namun sering bertindak tidak bijaksana, bagaikan seorang pemabuk yang memegang sebilah pedang, atau seorang pencuri yang memperoleh secercah cahaya di tengah gelapnya malam.

Bersyukur kita bahwa akhir-akhir ini telah terdengar suara-suara yang menggambarkan kesadaran tentang keharusan mengaitkan sains dengan nilai-nilai moral keagamaan.

Beberapa tahun lalu di Italia diadakan suatu permusyawaratan ilmiah tentang "cultural relations for the future" (hubungan kebudayaan di kemudian hari) dan ditemukan dalam laporannya tentang "reconstituting the human community" yang kesimpulannya, antara lain, sebagai berikut: "Untuk menetralkan pengaruh teknologi yang menghilangkan kepribadian, kita harus menggali nilai-nilai keagamaan dan spiritual."

Apa yang diungkapkan ini sebelumnya telah diungkapkan oleh filosof Muhammad Iqbal, yang ketika itu menyadari dampak negatif perkembangan ilmu dan teknologi. Beliau menulis: "Kemanusiaan saat ini membutuhkan tiga hal, yaitu penafsiran spiritual atas alam raya, emansipasi spiritual atas individu, dan satu himpunan asas yang dianut secara universal yang akan menjelaskan evolusi masyarakat manusia atas dasar spiritual."

Apa yang diungkapkan itu adalah sebagian dari ajaran Al-Quran menyangkut kehidupan manusia di alam raya ini, termasuk perkembangan ilmu pengetahuan.

Segi lain yang tidak kurang pentingnya untuk dibahas dalam masalah Al-Quran dan ilmu pengetahuan adalah kandungan ayat-ayatnya di tengah-tengah perkembangan ilmu.

Seperti yang dikemukakan di atas bahwa salah satu pembuktian tentang kebenaran Al-Quran adalah ilmu pengetahuan dari berbagai disiplin yang diisyaratkan. Memang terbukti, bahwa sekian banyak ayat-ayat Al-Quran yang berbicara tentang hakikat-hakikat ilmiah yang tidak dikenal pada masa turunnya, namun terbukti kebenarannya di tengah-tengah perkembangan ilmu, seperti:

- Teori tentang expanding universe (kosmos yang mengembang) (QS 51:47).
- Matahari adalah planet yang bercahaya sedangkan bulan adalah pantulan dari cahaya matahari (QS 10:5).
- Pergerakan bumi mengelilingi matahari, gerakan lapisan-lapisan yang berasal dari perut bumi, serta bergeraknya gunung sama dengan pergerakan awan (QS 27:88).
- Zat hijau daun (klorofil) yang berperanan dalam mengubah tenaga radiasi matahari menjadi tenaga kimia melalui proses fotosintesis sehingga menghasilkan energi (QS 36:80). Bahkan, istilah Al-Quran, al-syajar al-akhdhar (pohon yang hijau) justru lebih tepat dari istilah klorofil (hijau daun), karena zat-zat tersebut

bukan hanya terdapat dalam daun saja tapi di semua bagian pohon, dahan dan ranting yang warnanya hijau.

- Bahwa manusia diciptakan dari sebagian kecil sperma pria dan yang setelah fertilisasi (pembuahan) berdempet di dinding rahim (QS 86:6 dan 7; 96:2).

Demikian seterusnya, sehingga amat tepatlah kesimpulan yang dikemukakan oleh Dr. Maurice Bucaille dalam bukunya Al-Qur'an, Bible dan Sains Modern, bahwa tidak satu ayat pun dalam Al-Quran yang bertentangan dengan perkembangan ilmu pengetahuan.

Dari sini ungkapan "agama dimulai dari sikap percaya dan iman", oleh Al-Quran, tidak diterima secara penuh. Bukan saja karena ia selalu menganjurkan untuk berpikir, bukan pula hanya disebabkan karena ada dari ajaran-ajaran agama yang tidak dapat diyakini kecuali dengan pembuktian logika atau bukan pula disebabkan oleh keyakinan seseorang yang berdasarkan "taqlid" tidak luput dari kekurangan, tapi juga karena Al-Quran memberi kesempatan kepada siapa saja secara sendirian atau bersama-sama dan kapan saja, untuk membuktikan kekeliruan Al-Quran dengan menandinginya walaupun hanya semisal satu surah sekalipun (QS 2:23).

## Al-Quran di Tengah Perkembangan Filsafat

Apakah filsafat itu, dan bagaimana perkembangannya? Adalah satu pertanyaan yang memerlukan jawaban singkat sebelum permasalahan yang diketengahkan ini diuraikan.

Bertrand Russel menjelaskan bahwa filsafat merupakan jenis pengetahuan yang memberikan kesatuan dan sistem ilmu pengetahuan melalui pengujian kritis terhadap dasar-dasar keputusan, prasangka-prasangka dan kepercayaan. Hal ini disebabkan karena pemikiran filsafat bersifat mengakar (radikal) yang mencoba memberikan jawaban menyeluruh dari A-Z, mencari yang sedalam-dalamnya sehingga melintasi dimensi fisik dan teknik.

Objek penelitiannya ialah segala yang ada dan yang mungkin ada, baik "ada yang umum" (ontologi 'ilm al-kainat) maupun "ada yang khusus atau mutlak" (Tuhan). Atau, dengan kata lain, objek penelitian filsafat mencakup pembahasan-pembahasan logika, estetika, etika, politik dan metafisika.

Melihat demikian luasnya pembahasan filsafat tersebut, maka pembahasan kita kali ini dibatasi pada bagian "ada yang umum". Itu pun hanya dalam masalah yang menjadi pusat perhatian pemikir dewasa ini dan yang merupakan penentu jalannya sejarah kemanusiaan, yakni "manusia". Karena, memang, dewasa ini orang tidak banyak lagi berbicara tentang bukti wujud Tuhan atau kebenaran wahyu, tidak pula menyangkut pertentangan agama dengan aliran-aliran materialisme, tapi topik pembicaraan adalah "manusia" karena pandangan tentang hakikat manusia akan memberikan arah dari seluruh sikap dan memberikan penafsiran terhadap semua gejala.

Dalam abad pertengahan, manusia dipandang sebagai salah satu makhluk ciptaan Tuhan yang melebihi makhluk-makhluk lainnya, pandangan yang sejalan dengan keyakinan

agama serta menganggap bahwa bumi tempat manusia hidup merupakan pusat dari alam semesta. Tapi pandangan ini digoyahkan oleh Galileo yang membuktikan bahwa bumi tempat tinggal manusia, tidak merupakan pusat alam raya. Ia hanya bagian kecil dari planet-planet yang mengitari matahari. Pandangan yang didukung oleh penelitian ilmiah ini, bertentangan dengan penafsiran Kitab Suci (Kristen) dan membuka satu lembaran baru dalam sejarah manusia Barat yang menimbulkan krisis keimanan dan krisis lainnya.

Disusul kemudian dengan teori evolusi yang dikemukakan oleh Darwin. Segi-segi negatif dari teori ini bukannya hanya diakibatkan oleh teori tersebut, tapi lebih banyak lagi diakibatkan oleh kesan-kesan yang ditimbulkannya dalam pikiran masyarakat serta para ahli pada masanya dan masa sesudahnya. Dari Darwin perjalanan dilanjutkan oleh Sigmund Freud yang mengadakan pengamatan terhadap sekelompok orang-orang sakit (abnormal) dan yang pada akhimya berkesimpulan, bahwa manusia pada hakikatnya adalah "makhluk bumi" yang segala aktivitasnya bertumpu dan terdorong oleh libido, sedangkan agama -menurutnya-- berpangkal dari Oedipus complex dan, dengan demikian, Tuhan tidak lain kecuali ilusi belaka.

Kemajuan yang dicapai Eropa di bidang industri dan ilmu pengetahuan sejak masa renaissance, mengantarkan masyarakat untuk lebih jauh menolak kekuasaan agama secara total yang mengakibatkan pula kekaguman yang berlebihan kepada otoritas sains yang terlepas dari nilai-nilai spiritual keagamaan, dan yang pada akhirnya mencapai puncaknya pada peristiwa pemboman di Hiroshima dan Nagasaki pada waktu Perang Dunia II. Setelah itu terjadi beberapa hal yang mendasar: agama, antara lain, mulai disebut-sebut walaupun dengan suara yang sayup-sayup. Pretensi sains dipermasalahkan.

Eksistensialisme mulai berbicara lagi: "Sebenarnya tak ada arah yang harus dituju, pergilah ke mana engkau sukai. Engkau mempunyai kemampuan untuk menyelesaikan segala sesuatu. Mari kita berpegang erat-eras pada kebebasan kita. Sosialisme telah merebut segala-galanya dan menyerahkan kepada negara. Agama juga mengembalikan segala sesuatu kepada Tuhan, sedangkan Tuhan di luar esensi manusia. Jadi agama juga menghalangi kebebasan manusia. Agama menipu para pengecut sehingga ia --demi mengalihkan manusia dari eksistensinya-- menciptakan surga yang kekal di langit, dan --untuk memberikan rasa takut-- neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu." Demikian antara lain pandangan Sartre, salah satu tokoh aliran ini.

Sebelum kita sampai pada pandangan Al-Quran, ada baiknya kita mengutip pendapat Alexis Carrel, seorang ahli bedah dan fisika, kelahiran Prancis yang mendapat hadiah Nobel. Beliau menulis dalam buku kenamaannya, Man the Unknown, antara lain: "Pengetahuan manusia tentang makhluk hidup dan manusia khususnya belum lagi mencapai kemajuan seperti yang telah dicapai dalam bidang-bidang ilmu pengetahuan lainnya. Manusia adalah makhluk yang kompleks, sehingga tidaklah mudah untuk mendapatkan satu gambaran untuknya, tidak ada satu cara untuk memahami makhluk ini dalam keadaan secara utuh, maupun dalam bagian-bagiannya, tidak juga dalam memahami hubungannya dengan alam sekitarnya."

Selanjutnya, ia mengatakan: "Kebanyakan pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh para ahli yang mempelajari manusia hingga kini masih tetap tanpa jawaban, karena terdapat daerah-daerah yang tidak terbatas dalam diri (batin) kita yang tidak diketahui".

Keterbatasan pengetahuan, menurutnya, disebabkan karena keterlambatan pembahasan tentang manusia, sifat akal manusia dan kompleksnya hakikat manusia. Kedua faktor terakhir adalah faktor permanen, sehingga tidaklah berlebihan menurutnya "jika kita mengambil kesimpulan bahwa setiap orang dari kita terdiri dari iring-iringan bayangan yang berjalan di tengah-tengah hakikat yang tidak diketahui."

Dari segi pandangan seorang beragama, kiranya dapat dikatakan bahwa untuk mengetahui hal tersebut dibutuhkan pengetahuan dari pencipta Yang Maha Mengetahui melalui wahyu-wahyu-Nya, karena memang manusia adalah satu-satunya makhluk yang diciptakan atas peta gambaran Tuhan dan yang dihembuskan kepadanya Ruh ciptaanNya.

Nah, apa yang dikatakan Al-Quran tentang manusia? Tidak sedikit ayat Al-Quran yang berbicara tentang manusia; bahkan manusia adalah makhluk pertama yang telah disebut dua kali dalam rangkaian Wahyu Pertama (QS 96:1-5). Manusia sering mendapat pujian Tuhan. Dibandingkan dengan makhluk-makhluk lain, ia mempunyai kapasitas yang paling tinggi (QS 11:3), mempunyai kecenderungan untuk dekat kepada Tuhan melalui kesadarannya tentang kehadiran Tuhan yang terdapat jauh di bawah alam sadarnya (QS 30:43). Ia diberi kebebasan dan kemerdekaan serta kepercayaan penuh untuk memilih jalannya masing-masing (QS 33:72; 76:2-3). Ia diberi kesabaran moral untuk memilih mana yang baik dan mana yang buruk, sesuai dengan nurani mereka atas bimbingan wahyu (QS 91:7-8). Ia adalah makhluk yang dimuliakan Tuhan dan diberi kesempurnaan dibandingkan dengan makhluk lainnya (QS 17:70) serta ia pula yang telah diciptakan Tuhan dalam bentuk yang sebaik-baiknya (QS 95:4).

Namun di lain segi, manusia ini juga yang mendapat cercaan Tuhan. Ia amat aniaya dan mengingkari nikmat (QS 14:34), dan sangat banyak membantah (QS 22:67). Ini bukan berarti bahwa ayat-ayat Al-Quran bertentangan satu sama lain, tetapi hal tersebut menunjukkan potensi manusiawi untuk menempati tempat terpuji, atau meluncur ke tempat yang rendah sehingga tercela.

Al-Quran menjelaskan bahwa manusia diciptakan dari tanah, kemudian setelah sempurna kejadiannya, Tuhan menghembuskan kepadanya Ruh ciptaan-Nya (QS 38:71-72). Dengan "tanah" manusia dipengaruhi oleh kekuatan alam seperti makhluk-makhluk lain, sehingga ia butuh makan, minum, hubungan seks, dan sebagainya, dan dengan "Ruh" ia diantar ke arah tujuan non-materi yang tak berbobot dan tak bersubstansi dan yang tak dapat diukur di laboratorium atau bahkan dikenal oleh alam material.

Dimensi spiritual inilah yang mengantar mereka untuk cenderung kepada keindahan, pengorbanan, kesetiaan, pemujaan, dan sebagainya. Ia mengantarkan mereka kepada suatu realitas yang Maha Sempurna, tanpa cacat, tanpa batas dan tanpa Akhir: wa anna ila rabbika Al-Muntaha -- dan sesungguhnya kepada Tuhan-Mu-lah berakhirnya segala

sesuatu (QS 53:42). Hai manusia, sesungguhnya engkau telah bekerja dengan penuh kesungguhan menuju Tuhanmu dan pasti akan kamu menemui-Nya" (QS 84:6).

Dengan berpegang kepada pandangan ini, manusia akan berada dalam satu alam yang hidup, bermakna, serta tak terbatas, yang dimensinya melebar keluar melampaui dimensi "tanah", dimensi material itu.

Al-Quran tidak memandang manusia sebagai makhluk yang tercipta secara kebetulan, atau tercipta dari kumpulan atom, tapi ia diciptakan setelah sebelumnya direncanakan untuk mengemban satu tugas, Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi (QS 2:30). Ia dibekali Tuhan dengan potensi dan kekuatan positif untuk mengubah corak kehidupan di dunia ke arah yang lebih baik (QS 13:11), serta ditundukkan dan dimudahkan kepadanya alam raya untuk dikelola dan dimanfaatkan (QS 45:12-13). Antara lain, ditetapkan arah yang harus ia tuju (QS 51:56) serta dianugerahkan kepadanya petunjuk untuk menjadi pelita dalam perjalanan itu (QS 2:38).

### Penutup

Demikian filsafat materialisme dengan aneka ragam panoramanya berbicara tentang manusia. Dan demikian pula Al-Quran. Keduanya telah menjelaskan pandangannya. Keduanya telah mengajak manusia untuk menemukan dirinya, tapi yang pertama berusaha untuk menyeretnya ke debu tanah dari Ruh Tuhan, sedangkan Al-Quran mengajaknya untuk meningkat dari debu tanah menuju Tuhan Yang Mahaesa.

# Sejarah Perkembangan Tafsir

Pada saat Al-Quran diturunkan, Rasul saw., yang berfungsi sebagai mubayyin (pemberi penjelasan), menjelaskan kepada sahabat-sahabatnya tentang arti dan kandungan Al-Quran, khususnya menyangkut ayat-ayat yang tidak dipahami atau samar artinya. Keadaan ini berlangsung sampai dengan wafatnya Rasul saw., walaupun harus diakui bahwa penjelasan tersebut tidak semua kita ketahui akibat tidak sampainya riwayat-riwayat tentangnya atau karena memang Rasul saw. sendiri tidak menjelaskan semua kandungan Al-Quran.

Kalau pada masa Rasul saw. para sahabat menanyakan persoalan-persoalan yang tidak jelas kepada beliau, maka setelah wafatnya, mereka terpaksa melakukan ijtihad, khususnya mereka yang mempunyai kemampuan semacam 'Ali bin Abi Thalib, Ibnu 'Abbas, Ubay bin Ka'ab, dan Ibnu Mas'ud.

Sementara sahabat ada pula yang menanyakan beberapa masalah, khususnya sejarah nabi-nabi atau kisah-kisah yang tercantum dalam Al-Quran kepada tokoh-tokoh Ahlul-Kitab yang telah memeluk agama Islam, seperti 'Abdullah bin Salam, Ka'ab Al-Ahbar, dan lain-lain. Inilah yang merupakan benih lahirnya Israiliyat.

Di samping itu, para tokoh tafsir dari kalangan sahabat yang disebutkan di atas mempunyai murid-murid dari para tabi'in, khususnya di kota-kota tempat mereka tinggal. Sehingga lahirlah tokoh-tokoh tafsir baru dari kalangan tabi'in di kota-kota tersebut, seperti: (a) Said bin Jubair, Mujahid bin Jabr, di Makkah, yang ketika itu berguru kepada Ibnu 'Abbas; (b) Muhammad bin Ka'ab, Zaid bin Aslam, di Madinah, yang ketika itu berguru kepada Ubay bin Ka'ab; dan (c) Al-Hasan Al-Bashriy, Amir Al-Sya'bi, di Irak, yang ketika itu berguru kepada 'Abdullah bin Mas'ud.

Gabungan dari tiga sumber di atas, yaitu penafsiran Rasul saw., penafsiran sahabat-sahabat, serta penafsiran tabi'in, dikelompokkan menjadi satu kelompok yang dinamai Tafsir bi Al-Ma'tsur. Dan masa ini dapat dijadikan periode pertama dari perkembangan tafsir.

Berlakunya periode pertama tersebut dengan berakhirnya masa tabi'in, sekitar tahun 150 H, merupakan periode kedua dari sejarah perkembangan tafsir.

Pada periode kedua ini, hadis-hadis telah beredar sedemikian pesatnya, dan bermunculanlah hadis-hadis palsu dan lemah di tengah-tengah masyarakat. Sementara itu perubahan sosial semakin menonjol, dan timbullah beberapa persoalan yang belum pernah terjadi atau dipersoalkan pada masa Nabi Muhammad saw., para sahabat, dan tabi'in.

Pada mulanya usaha penafsiran ayat-ayat Al-Quran berdasarkan ijtihad masih sangat terbatas dan terikat dengan kaidah-kaidah bahasa serta arti-arti yang dikandung oleh satu kosakata. Namun sejalan dengan lajunya perkembangan masyarakat, berkembang dan bertambah besar pula porsi peranan akal atau ijtihad dalam penafsiran ayat-ayat Al-Quran, sehingga bermunculanlah berbagai kitab atau penafsiran yang beraneka ragam coraknya. Keragaman tersebut ditunjang pula oleh Al-Quran, yang keadaannya seperti dikatakan oleh 'Abdullah Darraz dalam Al-Naba'Al-Azhim: "Bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut yang lain, dan tidak mustahil jika anda mempersilakan orang lain memandangnya., maka ia akan melihat lebih banyak dari apa yang anda lihat."[21]

Muhammad Arkoun, seorang pemikir Aljazair kontemporer, menulis bahwa: "Al-Quran memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tak terbatas. Kesan yang diberikan oleh ayat-ayatnya mengenai pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud adalah mutlak. Dengan demikian ayat selalu terbuka (untuk interpretasi) baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal."[22]

Corak-corak penafsiran yang dikenal selama ini antara lain: (a) Corak sastra bahasa, yang timbul akibat banyaknya orang non-Arab yang memeluk agama Islam, serta akibat kelemahan-kelemahan orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga dirasakan kebutuhan untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan Al-Quran di bidang ini. (b) Corak filsafat dan teologi, akibat penerjemahan kitab filsafat yang mempengaruhi sementara pihak, serta akibat masuknya penganut agama; agama lain ke dalam Islam yang dengan sadar atau tanpa sadar masih mempercayai beberapa hal

dari kepercayaan lama mereka. Kesemuanya menimbulkan pendapat setuju atau tidak setuju yang tecermin dalam penafsiran mereka. (c) Corak penafsiran ilmiah, akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha penafsir untuk memahami ayat-ayat Al-Quran sejalan dengan perkembangan ilmu. (d) Corak fiqih atau hukum, akibat berkembangnya ilmu fiqih, dan terbentuknya mazhab-mazhab fiqih, yang setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum. (e) Corak tasawuf, akibat timbulnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi dari kecenderungan berbagai pihak terhadap materi, atau sebagai kompensasi terhadap kelemahan yang dirasakan. (f) Bermula pada masa Syaikh Muhammad 'Abduh (1849-1905 M), corak-corak tersebut mulai berkurang dan perhatian lebih banyak tertuju kepada corak sastra budaya kemasyarakatan. Yakni satu corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat Al-Quran yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti tapi indah didengar.

## Kodifikasi Tafsir

Kalau yang digambarkan di atas tentang sejarah perkembangan Tafsir dari segi corak penafsiran, maka perkembangan dapat pula ditinjau dari segi kodifikasi (penulisan), hal mana dapat dilihat dalam tiga periode: Periode I, yaitu masa Rasul saw., sahabat, dan permulaan masa tabi'in, di mana Tafsir belum tertulis dan secara umum periwayatan ketika itu tersebar secara lisan. Periode II, bermula dengan kodifikasi hadis secara resmi pada masa pemerintahan 'Umar bin 'Abdul 'Aziz (99-101 H). Tafsir ketika itu ditulis bergabung dengan penulisan hadis-hadis, dan dihimpun dalam satu bab seperti bab-bab hadis, walaupun tentunya penafsiran yang ditulis itu umumnya adalah Tafsir bi Al-Ma'tsur. Dan periode III, dimulai dengan penyusunan kitab-kitab Tafsir secara khusus dan berdiri sendiri, yang oleh sementara ahli diduga dimulai oleh Al-Farra (w. 207 H) dengan kitabnya yang berjudul Ma'ani Al-Qur'an.

## Metode Tafsir

Di lain segi, sejarah perkembangan Tafsir dapat pula ditinjau dari sudut metode penafsiran. Walaupun disadari bahwa setiap mufassir mempunyai metode yang berbeda dalam perinciannya dengan mufassir lain. Namun secara umum dapat diamati bahwa sejak periode ketiga dari penulisan Kitab-kitab Tafsir sampai tahun 1960, para mufassir menafsirkan ayat-ayat Al-Quran secara ayat demi ayat, sesuai dengan susunannya dalam mushhaf

Penafsiran yang berdasar perurutan mushaf ini dapat menjadikan petunjuk-petunjuk Al-Quran terpisah-pisah, serta tidak disodorkan kepada pembacanya secara utuh dan menyeluruh. Memang satu masalah dalam Al-Quran sering dikemukakan secara terpisah dan dalam beberapa surat. Ambillah misalnya masalah riba, yang dikemukakan dalam surat-surat Al-Baqarah, Ali 'Imran, dan Al-Rum, sehingga untuk mengetahui pandangan Al-Quran secara menycluruh dibutuhkan pembahasan yang mencakup ayat-ayat tersebut dalam surat yang berbeda-beda itu.

Disadari pula oleh para ulama, khususnya Al-Syathibi (w. 1388 M), bahwa setiap surat, walaupun masalah-masalah yang dikemukakan berbeda-beda, namun ada satu sentral yang mengikat dan menghubungkan masalah-masalah yang berbeda-beda tersebut.

Pada bulan Januari 1960, Syaikh Mahmud Syaltut menyusun kitab tafsirnya, Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, dalam bentuk penerapan ide yang dikemukakan oleh Al-Syathibi tersebut. Syaltut tidak lagi menafsirkan ayat-demi-ayat, tetapi membahas surat demi surat, atau bagian-bagian tertentu dalam satu surat, kemudian merangkainya dengan tema sentral yang terdapat dalam satu surat tersebut. Metode ini kemudian dinamai metode mawdhu'iy.

Namun apa yang ditempuh oleh Syaltut belum menjadikan pembahasan tentang petunjuk Al-Quran dipaparkan dalam bentuk menyeluruh, karena seperti dikemukakan di atas, satu masalah dapat ditemukan dalam berbagai surat. Atas dasar ini timbul ide untuk menghimpun semua ayat yang berbicara tentang satu masalah tertentu, kemudian mengaitkan satu dengan yang lain, dan menafsirkan secara utuh dan menyeluruh. Ide ini di Mesir dikembangkan oleh Prof. Dr. Ahmad Sayyid Al-Kumiy pada akhir tahun enam puluhan. Ide ini pada hakikatnya merupakan kelanjutan dari metode mawdhu'iy gaya Mahmud Syaltut di atas.[23]

Dengan demikian, metode mawdhu'iy mempunyai dua pengertian: Pertama, penafsiran menyangkut satu surat dalam Al-Quran dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan yang merupakan tema sentralnya, serta menghubungkan persoalan-persoalan yang beraneka ragam dalam surat tersebut antara satu dengan lainnya dan juga dengan tema tersebut, sehingga satu surat tersebut dengan berbagai masalahnya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan.

Kedua, penafsiran yang bermula dari menghimpun ayat-ayat Al-Quran yang membahas satu masalah tertentu dari berbagai ayat atau surat Al-Quran dan yang sedapat mungkin diurut sesuai dengan urutan turunnya, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh dari ayat-ayat tersebut, guna menarik petunjuk Al-Quran secara utuh tentang masalah yang dibahas itu.

Demikian perkembangan penafsiran Al-Quran dari segi metode, yang dalam hal ini ditekankan menyangkut pandangan terhadap pemilihan ayat-ayat yang ditafsirkan (yaitu menurut urut-urutannya).

## Catatan kaki

21 'Abd Allah Darraz, Al-Naba' Al-Azhim, Dar Al-'Urubah, Mesir, 1960, h. 111.

22 Lihat makalah Martin van Bruinessen, "Mohammed Arkoun tentang Al-Quran," disampaikan dalam diskusi Yayasan Empati. Pada h. 2. ia mengutip Mohammed Arkoun, "Algeria," dalam Shireen T. Hunter (ed.), The Politics of Islamic Revivalism, Bloomington: Indiana University Press, 1988, h. 182-183.

23 Di beberapa negara Islam selain Mesir, para pakarnya juga melakukan upaya-upaya penafsiran Al-Quran dengan menggunakan metode ini. Di Irak, misalnya, Muhammad Baqir Al-Shadr menulis uraian menyangkut tafsir tentang hukum-hukum sejarah dalam Al-Quran dengan menggunakan metode yang mirip dengan metode ini, dan menamakannya dengan metode tawhidiy (kesatuan).

# Kebebasan dan Pembatasan dalam Tafsir

Al-Quran yang merupakan bukti kebenaran Nabi Muhammad saw, sekaligus petunjuk untuk umat manusia kapan dan di mana pun, memiliki pelbagai macam keistimewaan. Keistimewaan tersebut, antara lain, susunan bahasanya yang unik mempesonakan, dan pada saat yang sama mengandung makna-makna yang dapat dipahami oleh siapa pun yang memahami bahasanya, walaupun tentunya tingkat pemahaman mereka akan berbeda-beda akibat berbagai faktor.

Redaksi ayat-ayat Al-Quran, sebagaimana setiap redaksi yang diucapkan atau ditulis, tidak dapat dijangkau maksudnya secara pasti, kecuali oleh pemilik redaksi tersebut. Hal ini kemudian menimbulkan keanekaragaman penafsiran. Dalam hal Al-Quran, para sahabat Nabi sekalipun, yang secara umum menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui konteksnya, serta memahami secara alamiah struktur bahasa dan arti kosakatanya, tidak jarang berbeda pendapat, atau bahkan keliru dalam pemahaman mereka tentang maksud firman-firman Allah yang mereka dengar atau mereka baca itu.[24] Dari sini kemudian para ulama menggarisbawahi bahwa tafsir adalah "penjelasan tentang arti atau maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia (mufasir)",[25] dan bahwa "kepastian arti satu kosakata atau ayat tidak mungkin atau hampir tidak mungkin dicapai kalau pandangan hanya tertuju kepada kosakata atau ayat tersebut secara berdiri sendiri."[26]

Rasulullah Muhammad saw. mendapat tugas untuk menjelaskan maksud firman-firman Allah (QS 16:44). Tugas ini memberi petunjuk bahwa penjelasan-penjelasan beliau pasti benar. Hal ini didukung oleh bukti-bukti, antara lain, adanya teguran-teguran yang ditemukan dalam Al-Quran menyangkut sikap atau ucapan beliau yang dinilai Tuhan "kurang tepat", misalnya QS 9:42; 3:128, 80:1, dan sebagainya, yang kesemuanya mengandung arti bahwa beliau ma'shum (terpelihara dari melakukan suatu kesalahan atau dosa).

Dari sini mutlak perlu untuk memperhatikan penjelasan-penjelasan Nabi tersebut dalam rangka memahami atau menafsirkan firman-firman Allah, sehingga tidak terjadi penafsiran yang bertentangan dengannya, walaupun tentunya sebagian dari penafsiran Nabi tersebut ada yang hanya sekadar merupakan contoh-contoh konkret yang beliau angkat dari masyarakat beliau, sehingga dapat dikembangkan atau dijabarkan lebih jauh oleh masyarakat-masyarakat berikutnya. Misalnya ketika menafsirkan al-maghdhub 'alayhim (QS 1:7) sebagai "orang-orang Yahudi",[27] atau "quwwah" dalam QS 8:60 yang memerintahkan mempersiapkan kekuatan untuk menghadapi musuh, sebagai "panah".[28]

Memang, menurut para ulama, penafsiran Nabi saw. bermacam-macam, baik dari segi cara, motif, maupun hubungan antara penafsiran beliau dengan ayat yang ditafsirkan. Misalnya, ketika menafsirkan shalah al-wustha dalam QS 2:238 dengan "shalat Ashar",[29] penafsiran itu adalah penafsiran muthabiq dalam arti sama dan sepadan dengan yang ditafsirkan. Sedangkan ketika menafsirkan QS 40;60, tentang arti perintah berdoa, beliau menafsirkannya dengan beribadah.[30] Penafsiran ini adalah penafsiran yang dinamai talazum. Artinya, setiap doa pasti ibadah, dan setiap ibadah mengandung doa. Berbeda dengan ketika beliau menafsirkan QS 14:27. Di sana beliau menafsirkan kata akhirat dengan "kubur".[31] Penafsiran semacam ini dinamakan penafsiran tadhamun, karena kubur adalah sebagian dari akhirat.

Harus digarisbawahi pula bahwa penjelasan-penjelasan Nabi tentang arti ayat-ayat Al-Quran tidak banyak yang kita ketahui dewasa ini, bukan saja karena riwayat-riwayat yang diterima oleh generasi-generasi setelah beliau tidak banyak dan sebagiannya tidak dapat dipertanggungjawabkan otentisitasnya, tetapi juga "karena Nabi saw. sendiri tidak menafsirkan semua ayat Al-Quran".[32] Sehingga tidak ada jalan lain kecuali berusaha untuk memahami ayat-ayat Al-Quran berdasarkan kaidah-kaidah disiplin ilmu tafsir, serta berdasarkan kemampuan, setelah masing-masing memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu.

## Kebebasan dalam Menafsirkan Al-Quran

JIka kita perhatikan perintah Al-Quran yang memerintahkan kita untuk merenungkan ayat-ayatnya dan kecamannya terhadap mereka yang sekadar mengikuti pendapat atau tradisi lama tanpa suatu dasar, dan bila kita perhatikan pula bahwa Al-Quran diturunkan untuk setiap manusia dan masyarakat kapan dan di mana pun, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa setiap manusia pada abad ke-20 serta generasi berikutnya dituntut pula untuk memahami Al-Quran sebagaimana tuntutan yang pernah ditujukan kepada masyarakat yang menyaksikan turunnya Al-Quran.

Kemudian, bila disadari bahwa hasil pemikiran seseorang dipengaruhi bukan saja oleh tingkat kecerdasannya, tetapi juga oleh disiplin ilmu yang ditekuninya, oleh pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah, oleh kondisi sosial, politik, dan sebagainya, maka tentunya hasil pemikiran seseorang akan berbeda satu dengan lainnya.

Dari sini seseorang tidak dapat dihalangi untuk merenungkan, memahami, dan menafsirkan Al-Quran. Karena hal ini merupakan perintah Al-Quran sendiri, sebagaimana setiap pendapat yang diajukan seseorang, walaupun berbeda dengan pendapat-pendapat lain, harus ditampung. Ini adalah konsekuensi logis dari perintah di atas, selama pemahaman dan penafsiran tersebut dilakukan secara sadar dan penuh tanggung jawab.

Dalam kebebasan yang bertanggung jawab inilah timbul pembatasan-pembatasan dalam menafsirkan Al-Quran, sebagaimana pembatasan-pembatasan yang dikemukakan dalam setiap disiplin ilmu. Mengabaikan pembatasan tersebut dapat menimbulkan polusi dalam pemikiran bahkan malapetaka dalam kehidupan.

Dapat dibayangkan apa yang terjadi bila setiap orang bebas berbicara atau melakukan praktek-praktek dalam bidang kedokteran atau melakukan analisis-analisis statistik tanpa mempunyai pengetahuan tentang ilmu tersebut.

## Pembatasan dalam Menafsirkan Al-Quran

Telah dikemukakan di atas bahwa Al-Quran mengecam orang-orang yang tidak memperhatikan kandungannya, dan bahwa para sahabat sendiri seringkali tidak mengetahui atau berbeda pendapat atau keliru dalam memahami maksud firman-firman Allah, sehingga dari kalangan mereka sejak dini telah timbul pembatasan-pembatasan dalam penafsiran Al-Quran.

Ibn 'Abbas, yang dinilai sebagai salah seorang sahabat Nabi yang paling mengetahui maksud firman-firman Allah, menyatakan bahwa tafsir terdiri dari empat bagian: pertama, yang dapat dimengerti secara umum oleh orang-orang Arab berdasarkan pengetahuan bahasa mereka; kedua, yang tidak ada alasan bagi seseorang untuk tidak mengetahuinya; ketiga, yang tidak diketahui kecuali oleh ulama; dan keempat, yang tidak diketahui kecuali oleh Allah.[33]

Dari pembagian di atas ditemukan dua jenis pembatasan, yaitu (a) menyangkut materi ayat-ayat (bagian keempat), dan (b) menyangkut syarat-syarat penafsir (bagian ketiga).

Dari segi materi terlihat bahwa ada ayat-ayat Al-Quran yang tak dapat diketahui kecuali oleh Allah atau oleh Rasul bila beliau menerima penjelasan dari Allah. Pengecualian ini mengandung beberapa kemungkinan arti, antara lain: (a) ada ayat-ayat yang memang tidak mungkin dijangkau pengertiannya oleh seseorang, seperti ya sin, alif lam mim, dan sebagainya. Pendapat ini didasarkan pada firman Allah yang membagi ayat-ayat Al-Quran kepada muhkam (jelas) dan mutasyabih (samar), dan bahwa tidak ada yang mengetahui ta'wil (arti)-nya kecuali Allah, sedang orang-orang yang dalam 'lmunya berkata kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabih (QS 3:7).[34] Atau (b) ada ayat-ayat yang hanya diketahui secara umum artinya, atau sesuai dengan bentuk luar redaksinya, tetapi tidak dapat didalami maksudnya, seperti masalah-masalah metafisika, perincian ibadah an sich, dan sebagainya, yang tidak termasuk dalam wilayah pemikiran atau jangkauan akal manusia.

Apa pun yang dimaksud dari ungkapan sahabat tersebut, telah disepakati oleh para ulama bahwa tidak seorang pun berwenang untuk memberikan penafsiran-penafsiran terhadap ayat-ayat yang materinya berkaitan dengan masalah-masalah metafisika atau yang tidak dapat dijangkau oleh akal pikiran manusia. Penjelasan-penjelasan sahabat pun dalam bidang ini hanya dapat diterima apabila penjelasan tersebut diduga bersumber dari Nabi saw.[35]

Karena itu, seorang ahli hadis kenamaan, Al-Hakim Al-Naisaburi, menolak penafsiran sahabat Nabi, Abu Hurairah, tentang ayat "neraka saqar adalah pembakar kulit manusia" (QS 74:29) untuk dinisbatkan kepada Rasul saw.[36]

Syaikh Muhammad 'Abduh (1849-1905), salah seorang ahli Tafsir yang paling mengandalkan akal, menganut prinsip "tidak menafsirkan ayat-ayat yang kandungannya tidak terjangkau oleh pikiran manusia, tidak pula ayat-ayat yang samar atau tidak terperinci oleh Al-Quran." Ketika menafsirkan firman Allah dalam QS 101:6-7 tentang "timbangan amal perbuatan di Hari Kemudian", 'Abduh menulis: "Cara Tuhan dalam menimbang amal perbuatan, dan apa yang wajar diterima sebagai balasan pada hari itu, tiada lain kecuali atas dasar apa yang diketahui oleh-Nya, bukan atas dasar apa yang kita ketahui; maka hendaklah kita menyerahkan permasalahannya kepada Allah SWT atas dasar keimanan."[37] Bahkan, 'Abduh terkadang tidak menguraikan arti satu kosakata yang tidak jelas, dan menganjurkan untuk tidak perlu membahasnya, sebagaimana sikap yang ditempuh oleh sahabat 'Umar bin Khaththab ketika membaca abba dalam surat Abasa (QS 80:32) yang berbicara tentang aneka ragam nikmat Tuhan kepada makhluk-makhluk-Nya.[38]

Dari segi syarat penafsir, khusus bagi penafsiran yang mendalam dan menyeluruh, ditemukan banyak syarat. Secara umum dan pokok dapat disimpulkan sebagai berikut: (a) pengetahuan tentang bahasa Arab dalam berbagai bidangnya; (b) pengetahuan tentang ilmu-ilmu Al-Quran, sejarah turunnya, hadis-hadis Nabi, dan ushul fiqh; (c) pengetahuan tentang prinsip-prinsip pokok keagamaan; dan (d) pengetahuan tentang disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat. Bagi mereka yang tidak memenuhi syarat-syarat di atas tidak dibenarkan untuk menafsirkan Al-Quran.

Dalam hal ini ada dua hal yang perlu digarisbawahi:

(1) Menafsirkan berbeda dengan berdakwah atau berceramah berkaitan dengan tafsir ayat Al-Quran. Seseorang yang tidak memenuhi syarat-syarat di atas, tidak berarti terlarang untuk menyampaikan uraian tafsir, selama uraian yang dikemukakannya berdasarkan pemahaman para ahli tafsir yang telah memenuhi syarat di atas.

Seorang mahasiswa yang membaca kitab tafsir semacam Tafsir An-Nur karya Prof. Hasby As-Shiddiqie, atau Al-Azhar karya Hamka, kemudian berdiri menyampaikan kesimpulan tentang apa yang dibacanya, tidaklah berfungsi menafsirkan ayat. Dengan demikian, syarat yang dimaksud di atas tidak harus dipenuhinya. Tetapi, apabila ia berdiri untuk mengemukakan pendapat-pendapatnya dalam bidang tafsir,. maka apa yang dilakukannya tidak dapat direstui, karena besar kemungkinan ia akan terjerumus ke dalam kesalahan-kesalahan yang menyesatkan.

(2) Faktor-faktor yang mengakibatkan kekeliruan dalam penafsiran antara lain adalah:

(a) Subjektivitas mufasir;

(b) Kekeliruan dalam menerapkan metode atau kaidah;

(c) Kedangkalan dalam ilmu-ilmu alat;

(d) Kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian (pembicaraan) ayat;

(e) Tidak memperhatikan konteks, baik asbab al-nuzul, hubungan antar ayat, maupun kondisi sosial masyarakat;

(f) Tidak memperhatikan siapa pembicara dan terhadap siapa pembicaraan ditujukan.

Karena itu, dewasa ini, akibat semakin luasnya ilmu pengetahuan, dibutuhkan kerja sama para pakar dalam berbagai disiplin ilmu untuk bersama-sama menafsirkan ayat-ayat Al-Quran.

Di samping apa yang telah dikemukakan di atas, yang mengakibatkan adanya pembatasan-pembatasan dalam penafsiran Al-Quran, masih ditemukan pula beberapa pembatasan menyangkut perincian penafsiran, khususnya dalam tiga bidang, yaitu perubahan sosial, perkembangan ilmu pengetahuan, dan bahasa.

## Perubahan Sosial

Ditemukan banyak ayat Al-Quran yang berbicara tentang hal ini, antara lain tentang masyarakat ideal yang sifatnya adalah masyarakat yang terus berkembang ke arah yang positif (QS 48:29), juga bahwa setiap masyarakat mempunyai batas-batas usia (QS 10:49; 15:5, dan lain-lain), dan bahwa masyarakat dalam perkembangannya mengikuti satu pola yang tetap (hukum kemasyarakatan) yang tidak berubah (QS 35:43; 48:23, dan lain-lain).

Perubahan-perubahan atau perkembangan-perkembangan yang terjadi tersebut terutama diakibatkan oleh potensi manusia baik yang positif maupun yang negatif. Karena adanya dua kemungkinan ini, maka tidak setiap perubahan sosial dapat dijadikan dasar pertimbangan dalam menarik kesimpulan pemahaman atau penafsiran ayat-ayat Al-Quran. Walaupun telah disepakati bahwa pada dasarnya dalam masalah-masalah ibadah (yang tidak terjangkau oleh pikiran/manusia) perintah agama harus diterima sebagaimana adanya, tanpa mempertimbangkan makna kandungan perintah tersebut. Sedang dalam masalah sosial (mu'amalah), perintah agama terlebih dahulu harus diperhatikan arti kandungannya atau maksudnya.[39]

## Perkembangan Ilmu Pengetahuan

Sementara ulama berpendapat bahwa "syari'at" (Al-Quran dan hadis) harus dipahami berdasarkan pemahaman masyarakat pada masa turunnya.[40] Ini mengakibatkan antara lain pembatasan dalam memahami teks-teks ayat Al-Quran berdasarkan pemahaman disiplin ilmu dan tingkat pengetahuan masyarakat pada masa turunnya Al-Quran yang jauh terbelakang dibanding perkembangan ilmu dewasa ini.

Pembatasan di atas tentunya tidak dapat diterima, apalagi setelah memperhatikan prinsip bahwa Al-Quran diturunkan untuk semua manusia pada setiap waktu dan tempat. Adalah mustahil untuk menjadikan semua orang berpikir dengan pola yang sama. Dan karena Al-Quran memerintahkan setiap orang berpikir, maka tentunya setiap orang akan menggunakan pikirannya antara lain berdasarkan perkembangan ilmu pengetahuan. Atas

dasar ini, pendapat-pendapat yang dikemukakan di atas mengenai pembatasan dalam penafsiran Al-Quran amat sulit diterima.

Selanjutnya perlu dibedakan antara pemikiran ilmiah kontemporer dengan pembenaran setiap teori ilmiah. Ketika ilmu pengetahuan membuktikan secara pasti dan mapan bahwa bumi kita ini bulat, maka mufasir masa kini akan memahami dan menafsirkan firman Allah "Dan Allah jadikan untuk kamu bumi ini terhampar" (QS 71:19) bahwa keterhamparan yang dimaksud tidak bertentangan dengan kebulatannya, karena keterhamparan ini terlihat dan disaksikan oleh siapa pun dan ke mana pun seseorang melangkahkan kakinya, apalagi redaksi ayat tersebut tidak menyatakan "Allah ciptakan" tetapi "jadikan untuk kamu". Demikian juga ketika eksperimen membuktikan bahwa para ahli telah dapat mendeteksi jenis janin (bayi dalam perut), maka pemahaman kita terhadap ayat "Allah mengetahui apa yang dikandung oleh setiap perempuan (hamil)" (QS 13:8), pemahaman kata "apa" beralih dari yang tadinya dipahami sebagai jenis kelamin bayi menjadi lebih umum dari sekadar jenisnya, sehingga mencakup masa depan, bakat, jiwa, dan segala perinciannya. Karena kata "apa" dalam istilah Al-Quran dapat mencakup segala sesuatu. Di sisi lain, kalimat "Allah mengetahui" bukan dalam arti "hanya Allah yang mengetahui", bila yang dimaksud dengan "apa"-nya adalah jenis kelamin janin.

Pemahaman dan penafsiran ayat-ayat Al-Quran seperti yang dikemukakan di atas tentunya tidak dapat ditempuh bila pembatasan yang dikemukakan oleh sementara ulama di atas diterapkan. Namun ini tidak berarti bahwa setiap teori ilmiah walaupun yang belum mapan dan pasti dapat dijadikan dasar dalam pemahaman dan penafsiran ayat-ayat Al-Quran, apalagi bila membenarkannya atas nama Al-Quran. Karena itu, pemakaian teori ilmiah yang belum mapan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Quran, harus dibatasi. Karena hal ini akan mengakibatkan bahaya yang tidak kecil, sebagaimana yang pernah dialami oleh bangsa Eropa terhadap penafsiran Kitab Suci yang kemudian terbukti bertentangan dengan hasil-hasil penemuan ilmiah yang sejati.

## Bidang Bahasa

Perlu digarisbawahi bahwa walaupun Al-Quran menggunakan kosakata yang digunakan oleh orang-orang Arab pada masa turunnya, namun pengertian kosakata tersebut tidak selalu sama dengan pengertian-pengertian yang populer di kalangan mereka. Al-Quran dalam hal ini menggunakan kosakata tersebut, tetapi bukan lagi dalam bidang-bidang semantik yang mereka kenal.[41]

Di sisi lain, perkembangan bahasa Arab dewasa ini telah memberikan pengertian-pengertian baru bagi kosakata-kosakata yang juga digunakan oleh Al-Quran.

Dalam hal ini seseorang tidak bebas untuk memilih pengertian yang dikehendakinya atas dasar pengertian satu kosakata pada masa pra-Islam, atau yang kemudian berkembang. Seorang mufasir, disamping harus memperhatikan struktur serta kaidah-kaidah kebahasaan serta konteks pembicaraan ayat, juga harus memperhatikan penggunaan Al-Quran terhadap setiap kosakata, dan mendahulukannya dalam memahami kosakata

tersebut daripada pengertian yang dikenal pada masa pra-Islam. Bahkan secara umum tidak dibenarkan untuk menggunakan pengertian pengertian baru yang berkembang kemudian.

Apabila tidak ditemukan pengertian-pengertian khusus Qurani bagi satu kosakata atau terdapat petunjuk bahwa pengertian Qurani tersebut bukan itu yang dimaksud oleh ayat, maka dalam hal ini seseorang mempunyai kebebasan memilih arti yang dimungkinkan menurut pemikirannya dari sekian arti yang dimungkinkan oleh penggunaan bahasa.

Kata 'alaq dalam wahyu pertama "Dia (Tuhan) menciptakan manusia dari 'alaq" (QS 96:2) mempunyai banyak arti, antara lain: segumpal darah, sejenis cacing (lintah), sesuatu yang berdempet dan bergantung, kebergantungan, dan sebagainya. Di sini seseorang mempunyai kebebasan untuk memilih salah satu dari arti-arti tersebut, dengan mengemukakan alasannya.

Perbedaan-perbedaan pendapat akibat pemilihan arti-arti tersebut harus dapat ditoleransi dan ditampung, selama ia dikemukakan dalam batas-batas tanggung jawab dan kesadaran. Bahkan agama menilai bahwa mengemukakannya pada saat itu memperoleh pahala dari Tuhan, walaupun seandainya ia kemudian terbukti keliru.

### Catatan kaki

24 Lihat Muhammad Husain Al-Zahabiy, Al-Tafsir wa Al-Mufassirun, Dar Al-Kutub Al-Haditsah, Mesir, 1961, jilid 1, h. 59.

25 Ibid., h. 15.

26 Abu Ishaq Al-Syathibi, Al-Muwafaqat, Dar Al-Ma'rifah, Beirut, t.t., jilid II, h. 35.

27 Ismail Ibn Katsir, Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim, Sulaiman Mar'iy, Singapura, t.t. jilid I, h. 29.

28 Ibid., h. 321.

29 Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dalam Shahih-nya.

30 Diriwayatkan oleh Al-Turmudzi.

31 Ibid.

32 Al-Zahabiy, op.cit. h. 53.

33 Lihat lebih jauh Al-Zarkasyi, Al-Burhan to 'Ulum Al-Qur'an, Al-Halabiy, Mesir, 1957, jilid II, h. 164.

34 Lihat Al-Sayuthi, Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an, Al-Azhar, Mesir, cet. 11, h. 3.

35 Lihat Al-Zahabiy, op.cit., h. 59.

36 Al-Hakim Al-Naisaburi, Ma'rifat 'Ulum Al-Hadits, Dar Al-Afaq, Beirut, 1980, h. 20.

37 Syaikh Muhammad 'Abduh, Tafsir Juz 'Amma, Dar Al-Hilal, Mesir, 1962, h. 139.

38 Ibid., h. 26.

39 Abu Ishaq Al-Syathibi, op. cit., jilid II, h. 300.

40 Ibid., hal. 82.

41 Lihat Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Konsep Pendidikan dalam Islam, Penerbit Mizan, Bandung, 1984, h. 28.

# Perkembangan Metodologi Tafsir

Al-Quran adalah sumber ajaran Islam. Kitab Suci itu, menempati posisi sentral, bukan saja dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga merupakan inspirator, pemandu dan pemadu gerakan-gerakan umat Islam sepanjang empat belas abad sejarah pergerakan umat ini.[42]

Jika demikian itu halnya, maka pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Quran, melalui penafsiran-penafsirannya, mempunyai peranan yang sangat besar bagi maju-mundurnya umat. Sekaligus, penafsiran-penafsiran itu dapat mencerminkan perkembangan serta corak pemikiran mereka.

Berikut ini, akan dikemukakan selayang pandang tentang perkembangan metode penafsiran, keistimewaan dan kelemahannya, menurut tinjauan kacamata kita yang hidup pada abad ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek), serta era globalisasi dan informasi.

### Corak dan Metodologi Tafsir

## 1. Corak Ma'tsur (Riwayat)

Bermacam-macam metodologi tafsir dan coraknya telah diperkenalkan dan diterapkan oleh pakar-pakar Al-Quran. Kalau kita mengamati metode penafsiran sahabat-sahabat Nabi saw., ditemukan bahwa pada dasarnya --setelah gagal menemukan penjelasan Nabi saw.-- mereka merujuk kepada penggunaan bahasa dan syair-syair Arab. Cukup banyak contoh yang dapat dikemukakan tentang hal ini. Misalnya, Umar ibn Al-Khaththab, pernah bertanya tentang arti takhawwuf dalam firman Allah: Auw ya'khuzahum 'ala takhawwuf (QS 16:47). Seorang Arab dari kabilah Huzail menjelaskan bahwa artinya

adalah "pengurangan". Arti ini berdasarkan penggunaan bahasa yang dibuktikan dengan syair pra-Islam. Umar ketika itu puas dan menganjurkan untuk mempelajari syair-syair tersebut dalam rangka memahami Al-Quran.[43]

Setelah masa sahabat pun, para tabi'in dan atba' at-tabi'in, masih mengandalkan metode periwayatan dan kebahasaan seperti sebelumnya.

Kalaulah kita berpendapat bahwa Al-Farra' (w. 207 H) merupakan orang pertama yang mendiktekan tafsirnya Ma'aniy Al-Qur'an,[44] maka dari tafsirnya kita dapat melihat bahwa faktor kebahasaan menjadi landasan yang sangat kokoh. Demikian pula Al-Thabari (w. 310 H) yang memadukan antara riwayat dan bahasa.

Mengandalkan metode ini, jelas memiliki keistimewaan, namun juga mempunyai kelemahan-kelemahan.

Keistimewaannya, antara lain, adalah:

(a) Menekankan pentingnya bahasa dalam memahami Al-Quran.

(b) Memaparkan ketelitian redaksi ayat ketika menyampaikan pesan-pesannya.

(c) Mengikat mufasir dalam bingkai teks ayat-ayat, sehingga membatasinya terjerumus dalam subjektivitas berlebihan.

Di sisi lain, kelemahan yang terlihat dalam kitab-kitab tafsir yang mengandalkan metode ini adalah:

(a) Terjerumusnya sang mufasir dalam uraian kebahasaan dan kesusasteraan yang bertele-tele sehingga pesan-pokok Al-Quran menjadi kabur dicelah uraian itu.

(b) Seringkah konteks turunnya ayat (uraian asbab al-nuzul atau sisi kronologis turunnya ayat-ayat hukum yang dipahami dari uraian nasikh/mansukh) hampir dapat dikatakan terabaikan sama sekali, sehingga ayat-ayat tersebut bagaikan turun bukan dalam satu masa atau berada di tengah-tengah masyarakat tanpa budaya.

Bahwa mereka mengandalkan bahasa, serta menguraikan ketelitiannya adalah wajar. Karena, di samping penguasaan dan rasa bahasa mereka masih baik, juga karena mereka ingin membuktikan kemukjizatan Al-Quran dari segi bahasanya. Namun, menerapkan metode ini serta membuktikan kemukjizatan itu untuk masa kini, agaknya sangat sulit karena --jangankan kita di Indonesia ini-- orang-orang Arab sendiri sudah kehilangan kemampuan dan rasa bahasa itu.

Metode periwayatan yang mereka terapkan juga cukup beralasan dan mempunyai keistimewaan dan kelemahannya.

Metode ini istimewa bila ditinjau dari sudut informasi kesejarahannya yang luas, serta objektivitas mereka dalam menguraikan riwayat itu, sampai-sampai ada di antara mereka yang menyampaikan riwayat-riwayat tanpa melakukan penyeleksian yang ketat. Imam Ahmad menilai bahwa tafsir yang berdasarkan riwayat, seperti halnya riwayat-riwayat tentang peperangan dan kepahlawanan, kesemuanya tidak mempunyai dasar (yang kokoh).[45] Karena itu, agaknya para pakar riwayat menekankan bahwa "Kami hanya menyampaikan dan silakan meneliti kebenarannya".[46]

Pegangan ini, secara umum, melemahkan metode riwayat, walaupun diakui bahwa sanad dari suatu riwayat seringkali dapat ditemukan. Namun, sebagian lainnya tanpa sanad. Yang ditemui sanadnya pun membutuhkan penelitian yang cukup panjang untuk menetapkan kelemahan dan kesahihannya. Kelemahan lainnya adalah bahwa mufasir seringkali disibukkan dengan pendapat si A dan si B, yang tidak jarang berbeda bahkan bertentangan satu dengan lainnya sehingga pesan-pesan ayat terlupakan.

Cukup beralasan sikap generasi lalu ketika mengandalkan riwayat dalam penafsiran Al-Quran. Karena, ketika itu, masa antara generasi mereka dengan generasi para sahabat dan tabi'in masih cukup dekat dan laju perubahan sosial dan perkembangan ilmu belum sepesat masa kini, sehingga tidak terlalu jauh jurang antara mereka. Di samping itu, penghormatan kepada sahabat, dalam kedudukan mereka sebagai murid-murid Nabi dan orang-orang berjasa, dan demikian pula terhadap tabi'in sebagai generasi peringkat kedua khair al-qurun (sebaik-baik generasi),[47] masih sangat berkesan dalam jiwa mereka. Dengan kata lain, pengakuan akan keistimewaan generasi terdahulu atas generasi berikut masih cukup mantap.

Kesemua itu sedikit atau banyak berbeda dengan keadaan masa sesudahnya apalagi masa kini, sehingga menggunakan metode riwayat membutuhkan pengembangan, di samping seleksi yang cukup ketat.

Pengembangan ini tentunya dengan menggunakan nalar dan dari penalaran lahir metode tafsir bi al-ra'y.

## 2. Metode Penalaran: Pendekatan dan Corak-coraknya

### a. Metode Tahliliy

Banyak cara pendekatan dan corak tafsir yang mengandalkan nalar, sehingga akan sangat luas pembahasan apabila kita bermaksud menelusurinya satu demi satu. Untuk itu, agaknya akan lebih mudah dan efisien, bila bertitik tolak dari pandangan Al-Farmawi yang membagi metode tafsir menjadi empat macam metode, yaitu tahliliy, ijmaliy, muqaran dan mawdhu'iy.[48] Terlepas dari catatan-catatan yang dikemukakan menyangkut istilah dan kategorisasinya.

Yang paling populer dari keempat metode yang disebutkan itu, adalah metode tahliliy, dan metode mawdhu'iy. Metode tahliliy, atau yang dinamai oleh Baqir Al-Shadr sebagai metode tajzi'iy,[49] adalah satu metode tafsir yang "Mufasirnya berusaha menjelaskan

kandungan ayat-ayat Al-Quran dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat Al-Quran sebagaimana tercantum di dalam mushaf."

Segala segi yang dianggap perlu oleh seorang mufasir tajzi'iy/tahliliy diuraikan, bermula dari arti kosakata, asbab al-nuzul, munasabah, dan lain-lain yang berkaitan dengan teks atau kandungan ayat. Metode ini, walaupun dinilai sangat luas, namun tidak menyelesaikan satu pokok bahasan, karena seringkali satu pokok bahasan diuraikan sisinya atau kelanjutannya, pada ayat lain.

Pemikir Aljazair kontemporer, Malik bin Nabi, menilai bahwa upaya para ulama menafsirkan Al-Quran dengan metode tahliliy itu, tidak lain kecuali dalam rangka upaya mereka meletakkan dasar-dasar rasional bagi pemahaman akan kemukjizatan Al-Quran.[50]

Terlepas dari benar tidaknya pendapat Malik di atas, namun yang jelas, kemukjizatan Al-Quran tidak ditujukan kecuali kepada mereka yang tidak percaya. Ia tidak ditujukan kepada umat Islam. Hal ini dapat dibuktikan dengan memperhatikan rumusan definisi mukjizat dimana terkandung di dalamnya unsur tahaddiy (tantangan), sedangkan seorang Muslim tidak perlu ditantang karena dengan keislamannya ia telah menerima. Bukti kedua dapat dilihat dari teks ayat-ayat yang berbicara tentang keluarbiasaan Al-Quran yang selalu dimulai dengan kalimat "Inkuntum fi raib" atau "Inkuntum shadiqin".

Kalau tujuan penggunaan metode tahliliy seperti yang diungkapkan Malik di atas, maka terlepas dari keberhasilan atau kegagalan mereka, yang jelas untuk masyarakat Muslim dewasa ini, paling tidak persoalan tersebut bukan lagi merupakan persoalan yang mendesak. Karenanya, untuk masa kini, pengembangan metode penafsiran menjadi amat dibutuhkan, apalagi jika kita sependapat dengan Baqir Al-Shadr --ulama Syi'ah Irak itu-- yang menilai bahwa metode tersebut telah menghasilkan pandangan-pandangan parsial serta kontradiktif dalam kehidupan umat Islam.[51] Dapat ditambahkan bahwa para penafsir yang menggunakan metode itu tidak jarang hanya berusaha menemukan dalil atau lebih tepat dalih pembenaran pendapatnya dengan ayat-ayat Al-Quran. Selain itu, terasa sekali bahwa metode ini tidak mampu memberi jawaban tuntas terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi sekaligus tidak banyak memberi pagar-pagar metodologis yang dapat mengurangi subjektivitas mufasirnya.

Kelemahan lain yang dirasakan dalam tafsir-tafsir yang menggunakan metode tahliliy dan yang masih perlu dicari penyebabnya --apakah pada diri kita atau metode mereka-- adalah bahwa bahasan-bahasannya dirasakan sebagai "mengikat" generasi berikut. Hal ini mungkin karena sifat penafsirannya amat teoretis, tidak sepenuhnya mengacu kepada penafsiran persoalan-persoalan khusus yang mereka alami dalam masyarakat mereka, sehingga uraian yang bersifat teoretis dan umum itu mengesankan bahwa itulah pandangan Al-Quran untuk setiap waktu dan tempat.

**b. Metode Mawdhu'iy**

"Istanthiq Al-Quran" ("Ajaklah Al-Quran berbicara" atau "Biarkan ia menguraikan maksudnya") -- konon itu pesan Ali ibn Abi Thalib.

Pesan ini, antara lain mengharuskan penafsir untuk merujuk kepada Al-Quran dalam rangka memahami kandungannya. Dari sini lahir metode mawdhu'iy di mana mufasirnya berupaya menghimpun ayat-ayat Al-Quran dari berbagai surah dan yang berkaitan dengan persoalan atau topik yang ditetapkan sebelumnya. Kemudian, penafsir membahas dan menganalisis kandungan ayat-ayat tersebut sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh.

## Tafsir dalam Era Globalisasi

Dr. Abdul Aziz Kamil, mantan Menteri Waqaf dan Urusan Al-Azhar Mesir, dalam bukunya Al-Islam wa Al-Mustaqbal menyinggung tentang hal-hal yang menjadi penekanan sementara penulis Islam baik Muslim maupun non-Muslim tentang apa yang dinamai "Al-Islam Al-Iqlimiy". Hal itu berarti bahwa setiap wilayah (kawasan atau lokasi) mengambil corak dan bentuk yang berbeda dengan lainnya, akibat perbedaan agama dan peradaban yang pernah hidup dan dianut oleh penduduk kawasan tersebut, sehingga pemahamannya terhadap Islam dipengaruhi sedikit atau banyak dengan budaya setempat.

Kalau pendapat di atas dapat diterima, itu berarti bahwa Islam Indonesia dapat berbeda dengan Islam di negara-negara lain, akibat perbedaan budaya dan peradaban.

Dari satu sisi, apa yang ditekankan di atas ada benarnya dan dapat diperkuat dengan kenyataan yang berkaitan dengan Al-Quran yang diyakini sebagai berdialog dengan seluruh manusia sepanjang masa. Dan tentunya, pemahaman manusia --termasuk terhadap Al-Quran-- akan banyak dipengaruhi oleh budaya dan perkembangan masyarakatnya. Bahkan lebih jauh dari itu, dalam Al-Quran sendiri terdapat perbedaan-perbedaan, akibat perbedaan masyarakat yang ditemuinya. Hal ini dapat dirasakan dari adanya apa yang dinamai Al-Ahruf Al-Sab'ah yang oleh sementara ulama dipahami sebagai adanya perbedaan bahasa atau dialek yang dibenarkan Allah akibat kesulitan-kesulitan masyarakat (suku) tertentu dalam membacanya bila hanya terbatas dalam satu bahasa (dialek) saja. Demikian juga halnya dengan perbedaan qira'at yang dikenal luas dewasa ini.

Namun demikian, hemat penulis, tidaklah wajar untuk menonjolkan segi-segi perbedaan tersebut, yang pada akhirnya menciptakan tafsir Al-Quran ala Indonesia, Mesir, atau kawasan lain. Ketidakwajaran ini bukan saja disebabkan oleh adanya sekian banyak persamaan dalam bidang pandangan hidup umat Islam --akidah, syari'ah, dan akhlak-- yang tentunya harus mempengaruhi pemikiran-pemikiran mereka sehingga dapat melahirkan persamaan pandangan dalam banyak bidang. Tetapi juga, dan yang tidak kurang pentingnya, adalah karena kita semua hidup dalam era informasi dan globalisasi yang menjadikan dunia kita semakin menyempit dan penduduknya saling mempengaruhi.

Diakui bahwa setiap masyarakat mempunyai kekhususan-kekhususan. Nah, apakah ciri masyarakat Indonesia, yang membedakannya dari masyarakat-masyarakat lain dan yang mungkin akan menjadi bahan pertimbangan untuk meletakkan dasar-dasar penafsiran itu?

Ada yang berpendapat bahwa kekhususan tersebut adalah keberadaannya sebagai masyarakat plural. Tetapi, walaupun hal tersebut benar, hal ini bukan merupakan sesuatu yang khas Indonesia. Masyarakat Mesir, Syria, dan India, misalnya, juga merupakan masyarakat plural di mana berbagai etnis dan agama hidup berdampingan dengan segala suka-dukanya.

Menjadi kewajiban semua umat Islam untuk membumikan Al-Quran, menjadikannya menyentuh realitas kehidupan. Kita semua berkewajiban memelihara Al-Quran dan salah satu bentuk pemeliharaannya adalah memfungsikannya dalam kehidupan kontemporer yakni dengan memberinya interpretasi yang sesuai tanpa mengorbankan teks sekaligus tanpa mengorbankan kepribadian, budaya bangsa, dan perkembangan positif masyarakat.

Dalam kesempatan yang sangat terbatas ini, penulis ingin menggarisbawahi dua persoalan pokok, yang berkaitan dengan dasar penafsiran, tanpa menutup mata terhadap dasar-dasar lain.

## 1. Asbab Al-Nuzul

Al-Quran tidak turun dalam satu masyarakat yang hampa budaya. Sekian banyak ayatnya oleh ulama dinyatakan sebagai harus dipahami dalam konteks sebab nuzul-nya. Hal ini berarti bahwa arti "sebab" dalam rumusan di atas --walaupun tidak dipahami dalam arti kausalitas, sebagaimana yang diinginkan oleh mereka yang berpaham bahwa "Al-Qur'an qadim"-- tetapi paling tidak ia menggambarkan bahwa ayat yang turun itu berinteraksi dengan kenyataan yang ada dan dengan demikian dapat dikatakan bahwa "kenyataan" tersebut mendahului atau paling tidak bersamaan dengan keberadaan ayat yang turun di pentas bumi itu.

Dalam kaitannya dengan asbab al-nuzul, mayoritas ulama mengemukakan kaidah al-'ibrah bi 'umum al-lafzh la bi khushush al-sabab (patokan dalam memahami ayat adalah redaksinya yang bersifat umum, bukan khusus terhadap (pelaku) kasus yang menjadi sebab turunnya); sedangkan sebagian kecil dari mereka mengemukakan kaidah sebaliknya, al-'ibrah bi khushush al-sabab la bi 'umum al-lafzh (patokan dalam memahami ayat adalah kasus yang menjadi sebab turunnya, bukan redaksinya yang bersifat umum).

Di sini perlu kiranya dipertanyakan: "Bukankah akan lebih mendukung pengembangan tafsir jika pandangan minoritas di atas yang ditekankan?" Tentunya, jika demikian, maka perlu diberikan beberapa catatan penjelasan sebagai berikut:

Seperti diketahui setiap asbab al-nuzul pasti mencakup: (a) peristiwa, (b) pelaku, dan (c) waktu. Tidak mungkin benak akan mampu menggambarkan adanya suatu peristiwa yang tidak terjadi dalam kurun waktu tertentu dan tanpa pelaku.

Sayang, selama ini pandangan menyangkut asbab al-nuzul dan pemahaman ayat seringkali hanya menekankan kepada peristiwanya dan mengabaikan "waktu" terjadinya -

-setelah terlebih dahulu mengabaikan pelakunya-- berdasarkan kaidah yang dianut oleh mayoritas tersebut.

Para penganut paham al-'ibrah bi khushush al-sabab, menekankan perlunya analogi (qiyas) untuk menarik makna dari ayat-ayat yang memiliki latar belakang asbab al-nuzul itu, tetapi dengan catatan apabila qiyas tersebut memenuhi syarat-syaratnya.[52] Pandangan mereka ini, hendaknya dapat diterapkan tetapi dengan memperhatikan faktor waktu, karena kalau tidak, ia menjadi tidak relevan untuk dianalogikan. Bukankah, seperti dikemukakan di atas, ayat Al-Quran tidak turun dalam masyarakat hampa budaya dan bahwa "kenyataan mendahului/ bersamaan dengan turunnya ayat"?

Analogi yang dilakukan hendaknya tidak terbatas oleh analogi yang dipengaruhi oleh logika formal (al-manthiq, al-shuriy) yang selama ini banyak mempengaruhi para fuqaha' kita. Tetapi, analogi Yang lebih luas dari itu, yang meletakkan di pelupuk mata al-mashalih al-mursalah dan yang mengantar kepada kemudahan pemahaman agama, sebagaimana halnya pada masa Rasul dan para sahabat."[53]

Qiyas yang selama ini dilakukan menurut Ridwan Al-Sayyid adalah berdasarkan rumusan Imam Al-Syafi'i, yaitu "Ilhaq far'i bi ashl li ittihad al-'illah", yang pada hakikatnya tidak merupakan upaya untuk mengantisipasi masa depan, tetapi sekadar membahas fakta yang ada untuk diberi jawaban agama terhadapnya dengan membandingkan fakta itu dengan apa yang pernah ada.[54]

Pengertian asbab al-nuzul dengan demikian dapat diperluas sehingga mencakup kondisi sosial pada masa turunnya Al-Quran dan pemahamannya pun dapat dikembangkan melalui kaidah yang pernah dicetuskan oleh ulama terdahulu, dengan mengembangkan pengertian qiyas.

## 2. Ta'wil

Pemahaman literal terhadap teks ayat Al-Quran tidak jarang menimbulkan problem atau ganjalan-ganjalan dalam pemikiran, apalagi ketika pemahaman tersebut dihadapkan dengan kenyataan sosial, hakikat ilmiah, atau keagamaan.

Dahulu, sebagian ulama merasa puas dengan menyatakan bahwa "Allahu a'lam bi muradihi" (Allah yang mengetahui maksud-Nya). Tetapi, ini tentunya tidak memuaskan banyak pihak, apalagi dewasa ini. Karena itu, sedikit demi sedikit sikap seperti itu berubah dan para mufasir akhirnya beralih pandangan dengan jalan menggunakan ta'wil, tamsil, atau metafora. Memang, literalisme seringkali mempersempit makna, berbeda dengan pen-ta'wil-an yang memperluas makna sekaligus tidak menyimpang darinya.

Al-Jahiz (w. 225 H/868 M), seorang ulama beraliran rasional dalam bidang teologi, dinilai sebagai tokoh pertama dalam bidang penafsiran metaforis. Ia tampil dengan gigih memperkenalkan makna-makna metaforis pada ayat-ayat Al-Quran. Dan, dalam hal ini, harus diakui bahwa dia telah menghasilkan pemikiran-pemikiran yang sangat

mengagumkan, sehingga mampu menyelesaikan sekian banyak problem pemahaman keagamaan atau ganjalan-ganjalan yang sebelumnya dihadapi itu.

Tokoh lain dalam bidang ini adalah murid Al-Jahiz, yakni Ibnu Qutaibah (w. 276 H/889 M). Tokoh ini bukanlah penganut aliran rasional (Mu'tazilah) dan bahkan dinilai sebagai "juru bicara Ahl Al-Sunnah".[55] Namun, dia menempuh cara-cara gurunya dan mengembangkannya dalam rangka memahami teks-teks keagamaan.

Tentunya kita tidak dapat menggunakan ta'wil tanpa didukung oleh syarat-syarat tertentu. Al-Syathibi mengemukakan dua syarat pokok bagi pen-ta'wil-an ayat-ayat Al-Quran:

**Pertama**, makna yang dipilih sesuai dengan hakikat kebenaran yang diakui oleh mereka yang memiliki otoritas.

**Kedua**, arti yang dipilih dikenal oleh bahasa Arab klasik.

Syarat yang dikemukakan ini, lebih longgar dari syarat kelompok Al-Zhahiriyah yang menyatakan bahwa arti yang dipilih tersebut harus telah dikenal secara populer oleh masyarakat Arab pada masa awal.

Dalam syarat Al-Syathibi di atas, terbaca bahwa popularitas arti kosakata tidak disinggung lagi. Bahkan lebih jauh Al-Syathibi menegaskan bahwa kata-kata yang bersifat ambigus/musytarak (mempunyai lebih dari satu makna) yang kesemua maknanya dapat digunakan bagi pengertian teks tersebut selama tidak bertentangan satu dengan lainnya.

Aliran tafsir Muhammad 'Abduh mengembangkan lagi syarat pen-ta'wil-an, sehingga ia lebih banyak mengandalkan akal, sedangkan faktor kebahasaan dicukupkannya selama ada kaitan makna penta'wil-an dengan kata yang di-ta'wil-kan. Karena itu, kata Jin yang berarti "sesuatu yang tertutup", diartikan oleh muridnya Rasyid Ridha sebagai kuman yang tertutup (tidak terlihat oleh pandangan mata).[56] Pendapat ini mirip dengan pendapat Bint Al-Syathi' yang secara tegas menyatakan bahwa "Pengertian kata Jin tidak harus dipahami terbatas pada apa yang biasa dipahami tentang makhluk-makhluk halus yang 'tampak' pada saat ketakutan seseorang di waktu malam atau dalam ilusinya. Tetapi, pengertiannya dapat mencakup segala jenis yang bukan manusia yang hidup di alam-alam yang tidak terlihat, tidak terjangkau, dan yang berada di luar alam manusia di mana kita berada."[57]

Ta'wil, sebagaimana dikemukakan di atas, akan sangat membantu dalam memahami dan membumikan Al-Quran di tengah kehidupan modern dewasa ini dan masa-masa yang akan datang.

Sebelum menutup persoalan ini, perlu kita garisbawahi bahwa tidaklah tepat men-ta'wil-kan suatu ayat, semata-mata berdasarkan pertimbangan akal dan mengabaikan faktor kebahasaan yang terdapat dalam teks ayat, lebih-lebih bila bertentangan dengan prinsip-prinsip kaidah kebahasaan. Karena, hal ini berarti mengabaikan ayat itu sendiri.

## Catatan kaki

42 Prof. Dr. Hasan Hanafi, Al-Yamin wa Al Yasar Fi Al-Fikr Al-Diniy, Madbuliy, Mesir, 1989, h. 77.

43 Lihat Al-Syathibiy, Al-Muwafaqat, Dar Al-Marifah, Beirut, tp. th., Jilid II, h. 18.

44 Muhammad Husain Al-Zahabiy, Al-Tafsir wa Al-Mufassirun, Dar Al-Kutub Al-Haditsah, Kairo, 1961, Jilid 1, h. 142.

45 Lihat Muhammad Rasyid Ridha, Tafsir Al-Manar, Percetakan Al-Manar, 1367 H, Jilid 1, h. 8.

46 Mahmud Al-Syarif, Al-Thabariy Manhajuhu fi Al-Tafsir, Dar Ukaz, Jeddah, 1984, h. 62.

47 Dalam sebuah hadis dinyatakan bahwa: "Sebaik-baik generasi adalah generasiku, kemudian disusul oleh sesudahnya (tabi'in), lalu disusul lagi oleh sesudahnya, dan sesudah mereka tidak lagi dinamai generasi terbaik."

48 Dr. Abdul Hay Al-Farmawiy, Al-Bidayah fi Al-Tafsir Al-Maudhu'iy, Al-Hadharah AlArabiyah, Kairo, Cetakan II, 1977, h. 23.

49 Muhammad Baqir Al-Shadr, Al-Tafsir Al-Maudhu'iy wa Al-Tafsir Al-Tajzi'iy fi Al-Qur'an Al-Karim, Dar Al-Tatuf lil Mathbu'at, Beirut, 1980, h. 10.

50 Malik bin Nabi, Le Phenomena Quranique, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Prof. Dr. Abdussabur Syahin dengan judul Al-Zahirah Al-Qur'aniyah, Dar Al-Fikr, Lebanon, t.t., h. 58.

51 Muhammad Baqir Al-Shadr, op.cit., h. 12.

52 Muhammad Abdul Azhim Al-Zarqaniy, Manahil Al-'Irfan, Al-Halabiy, Mesir, Cet. III, 1980 Jilid I h. 125.

53 Yusuf Kamil, Al-'Ashriyun Mu'tazilat Al-Yawm, Al-Wafa' Al-Mansurah, Mesir, 1985, h. 22.

54 Ridhwan Al-Sayyid, Al-Islam Al-Mu'ashir, Naz'at fi Al-Hadhir wa Al-Mustaqbal, Dar .Al-'Ulum Al-Arabiyah, Beirut, 1986, h. 90.

55 Prof. Dr. Muhammad Rajab Al-Bayyumi, Khathawat Al-Tafsir Al-Bayaiy, Majma' Al-Buhuts, Kairo, 1971, h. 92.

56 Muhammad Rasyid Ridha, op.cit., Jilid III, h. 95.

57 Aisyah Abdurrahman (Bint Al-Syathi') Al-Qur'an wa Qadhaya Al-Insan, Dar Al-'Ilm li Al-Malayin, Beirut, 1982, h. 887.

# Tafsir dan Modernisasi

Al-Quran memperkenalkan dirinya antara lain sebagai hudan li al-nas dan sebagai Kitab yang diturunkan agar manusia keluar dari kegelapan menuju terang benderang (QS 14:1). Salah satu ayatnya menjelaskan bahwa manusia tadinya merupakan satu kesatuan (ummatan wahidah), tetapi sebagai akibat lajunya pertumbuhan penduduk serta pesatnya perkembangan masyarakat, maka timbullah persoalan-persoalan baru yang menimbulkan perselisihan dan silang pendapat. Sejak itu, Allah mengutus nabi-nabi dan menurunkan Kitab Suci, agar mereka --melalui Kitab Suci tersebut-- dapat menyelesaikan perselisihan mereka serta menemukan jalan keluar bagi penyelesaian problem-problem mereka (QS 2:213).

Agar Al-Quran berguna sesuai dengan fungsi-fungsi yang digambarkan di atas, Al-Quran memerintahkan umat manusia untuk mempelajari dan memahaminya (baca antara lain QS 38:29), sehingga mereka dapat menemukan --melalui petunjuk-petunjuknya yang tersurat dan tersirat-- apa yang dapat mengantar mereka menuju terang benderang.

Di sisi lain, Al-Quran menggambarkan masyarakat ideal sebagai: tanaman yang mengeluarkan tunasnya, maka tunas itu menjadikan tanaman tadi kuat, lalu menjadi besarlah ia dan tegak lurus di atas pokoknya. Tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya ... (QS 48:29).

Penggalan ayat ini menggambarkan betapa masyarakat ideal tersebut terus-menerus berubah dan berkembang menuju kesempurnaannya. Kalau gambaran di atas dikaitkan dengan hakikat kemodernan yang --antara lain-- bercirikan dinamika dan perubahan terus-menerus, serta dikaitkan dengan fungsi Kitab Suci seperti yang dijelaskan sebelumnya, maka kita dapat berkesimpulan bahwa Al-Quran menganjurkan pembaruan atau --dalam bahasa hadis Rasulullah saw.-- tajdid, atau istilah lainnya "modernisasi" atau "reaktualisasi".

## Arti Tajdid atau Modernisasi

Walaupun semua ulama mengakui dan menyadari perlunya tajdid, terlepas apakah mereka menilai sahih atau tidak hadis yang diriwayatkan Abu Daud dari sahabat Abu Hurairah,[58] namun --dalam pengertiannya serta pengalamannya-- telah terjadi perbedaan-perbedaan yang tidak kecil.

Busthami Muhammad Said[59] misalnya, menyimpulkan pengertian tajdid seperti yang dikemukakan oleh Sahl Al-Sha'luki (w. 387 H) sebagai "Mengembalikan ajaran agama sebagaimana keadaannya pada masa salaf pertama" (i'adah al-din ila ma kana 'alayhi ahd

al-salaf al-shalih). Sementara itu, Ahmad ibn Hanbal memahami pengertian tajdid sebagai "penyebarluasan ilmu".[60] Dengan menggabungkan keduanya, diperoleh suatu rumusan bahwa tajdid tidak lain kecuali "menyebarluaskan dan menghidupkan kembali ajaran agama seperti yang dipahami dan diterapkan pada masa al-salaf al-awwal."

Sebaliknya, ada pula yang memahami tajdid sebagai "usaha untuk menyesuaikan ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan jalan men-ta'wil-kan atau menafsirkannya sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial masyarakat."[61]

Hemat kita, memahami ajaran-ajaran agama atau menafsirkan Al-Quran sebagaimana dipahami dan ditafsirkan al-salaf tidak sepenuhnya benar. Ini bukan saja karena Al-Quran harus diyakini berdialog dengan setiap generasi serta memerintahkan mereka untuk mempelajari dan memikirkannya. Sementara itu, hasil pemikiran pasti dipengaruhi oleh sekian faktor, antara lain pengalaman, pengetahuan, kecenderungan, serta latar belakang pendidikan yang berbeda antara generasi dan generasi lainnya, bahkan antara pemikir dan pemikir lainnya pada suatu generasi. Tapi juga karena memaksa satu generasi untuk mengikuti "keseluruhan" hasil pemikiran generasi masa lampau mengakibatkan kesulitan bagi mereka. Ini tidak sejalan dengan ciri agama serta tidak sejalan pula dengan hakikat masyarakat yang senantiasa mengalami perubahan.

Di pihak lain, melakukan tajdid dengan jalan menghapus atau membatalkan ajarannya, pada hakikatnya menghilangkan ciri ajaran Al-Quran yang dinilai "selalu sesuai dengan setiap masa dan tempat." Selain itu, menafsirkan dan men-ta'wil-kannya sejalan dengan perkembangan masyarakat atau penemuan ilmiah tanpa seleksi mengandung bahaya yang tidak kecil. Ini karena perkembangan masyarakat dapat merupakan akibat potensi positif manusia dan dapat juga sebaliknya. Demikian pula dengan penemuan ilmiah: ada yang bersifat objektif dan telah mapan dan ada pula yang sebaliknya.

Atas dasar ini, diperlukan beberapa catatan terhadap ide-ide sementara pemikir atau ulama kontemporer. Mereka, walaupun semuanya berbicara tentang tajdid atau modernisasi, berbeda pendapat mengenai batas-batasnya: di satu pihak ada yang membatasinya sehingga tidak mencapai apa yang diharapkan, dan di pihak lain ada yang melampaui batas sehingga menyerempet bahaya.

Sebagai contoh dikemukakan berikut ini pandangan Al-Maududi: "Tidak dapat disangkal bahwa manusia, dengan kedalaman pengetahuannya tentang alam dan hakikat-hakikat ilmiah, menyebabkan bertambah dalam pula pemahamannya tentang makna-makna Al-Quran. Tetapi, hal ini bukan berarti bahwa ia telah memahami Al-Quran melebihi pemahaman Nabi dan murid-muridnya (sahabat) yang memperoleh pemahaman tersebut dari Nabi saw."[62]

Pendapat Al-Maududi di atas, walaupun kelihatannya berbeda dengan pendapat Al-Syathibi (1143-1194), namun hakikatnya sama. Menurut Al-Syathibi, "Syari'at bersifat ummiyah, tidak boleh dipahami kecuali sebagaimana pemahaman para sahabat Nabi saw."[63]

Kita tidak menolak bahwa para sahabat adalah "murid-murid" Nabi, tetapi tidak semua pendapat mereka bersumber dari Nabi. Ini terbukti dengan adanya perbedaan pendapat di antara mereka, bahkan di antara mereka ada yang keliru memahami arti ayat-ayat Al-Quran. 'Adi ibn Hatim, misalnya, memahami arti al-khaith al-abyadh min al-khaith al-aswad (QS 2:187), dengan arti hakiki (benang).[64]

Kalau pendapat Al-Maududi tidak sepenuhnya diterima, maka demikian pula pendapat aliran lain semacam pandangan Muhammad Asad. Menurut Asad, kunci utama memahami Al-Quran adalah ayat ketujuh surah Ali 'Imran, Huwa alladzi anzala 'alaika al-kitab minhu ayat muhkamat hunna umm al-kitab wa ukharu mutasyabihat. Menurut Asad, ayat inilah yang menjadikan risalah Al-Quran mudah dicerna bagi mereka yang menggunakan pikirannya, karena al-mutasyabih adalah ayat-ayat yang menggunakan redaksi-redaksi majazi (metaforis) dan mempunyai makna-makna simbolis. Al-Quran --katanya lebih jauh-- memiliki banyak ayat mutasyabih, sehingga bila redaksinya tidak dipahami secara metaforis, maka akan terjadi kekeliruan dalam memahami jiwa ajaran Al-Quran.[65]

Tetapi, apakah benar dalam Al-Quran terdapat "banyak" ayat mutasyabih? Dan apakah mutasyabih dapat di-ta'wil-kan sebagaimana cara yang ditempuh itu, sehingga pada akhirnya hilanglah supra rasionalitas dalam ajaran agama (mukjizat tidak menjadi mukjizat lagi, malaikat di-ta'wil-kan menjadi "hukum alam" atau bisikan hati nurani, dan sebagainya)? Tidak, ini yang melampaui batas, tidak pula yang sebelumnya yang sangat terbatas, yang kita pahami sebagai tajdid atau modernisasi dalam bidang tafsir.

## Pandangan tentang Modernisasi Tafsir

Berikut ini beberapa pokok pandangan yang dapat dijadikan pegangan dalam rangka tajdid atau modernisasi dalam bidang tafsir.

## 1. Hadis-hadis dan Pendapat-pendapat Sahabat

Seorang mufasir tidak dapat mengabaikan hadis-hadis Rasulullah dan pendapat sahabat. Penafsiran yang paling ideal adalah tafsir bi alma'tsur, yakni yang berlandaskan ayat, hadis, dan pendapat sahabat dalam menafsirkan Al-Quran.

Hanya saja, ini bukan berarti bahwa penafsiran mereka tidak dapat dikembangkan maknanya. Penafsiran Nabi saw., demikian pula sahabat, dapat dibagi dalam dua kategori: (1) la majala li al-'aql fihi (masalah yang diungkapkan bukan dalam wilayah nalar), seperti masalah-masalah metafisika, perincian ibadah, dan sebagainya; dan (2) fi majal al-aql (dalam wilayah nalar), seperti masalah-masalah kemasyarakatan.

Yang pertama, apabila nilai riwayatnya sahih, diterima sebagaimana adanya tanpa pengembangan, karena sifatnya yang berada di luar jangkauan akal. Adapun yang kedua, walaupun harus diakui bahwa penafsiran Nabi saw. adalah benar adanya, namun penafsiran tersebut harus didudukkan pada proporsinya yang tepat. Ini karena sifat penafsiran beliau sangat bervariasi, baik dari segi motif penafsiran, yang dapat berbentuk

ta'rif atau irsyad atau tashhih, dan sebagainya, maupun hubungan antara ayat yang ditafsirkan dengan penafsiran yang juga beraneka ragam. Hubungan itu terkadang berbentuk:

(a) Hubungan padanan (tathabuq), seperti penafsiran al-shalat al-wustha dengan "shalat Ashar";

(b) Hubungan kelaziman (talazum) seperti penafsiran ud'uni (dalam QS 40:60) dengan "beribadat";

(c) Hubungan cakupan (tadhamun), seperti penafsiran al-akhirat (dalam QS 14:27) dengan "kubur";

(d) Hubungan percontohan (tamtsil), seperti penafsiran al-maghdhub 'alayhim (dalam surah Al-Fatihah) dengan "orang-orang Yahudi", dalam arti bahwa beliau menafsirkannya dengan orang Yahudi sebagai contoh yang beliau angkat dari masyarakat ketika itu, sehingga tidak menutup kemungkinan untuk diberikan penafsiran lain dalam bentuk contoh-contoh yang mungkin ditemukan dalam masyarakat-masyarakat lain.

Di samping keragaman penafsiran seperti yang dikemukakan di atas, hadis-hadis Nabi pun dapat ditinjau dari berbagai segi, sejalan dengan kedudukan beliau ketika mengucapkan atau memperagakannya.

Al-Qarafi[66] membagi sikap atau ucapan Nabi saw. dalam empat kategori, yaitu dalam kedudukan beliau sebagai: (1) Rasul; (2) Mufti; (3) Qadhi; dan (4) Imam (pemimpin negara atau masyarakat). Pembagian di atas dapat ditambah dengan (5) sebagai pribadi.

Hadis-hadis yang berkaitan dengan kedudukan beliau sebagai pemimpin masyarakat tentunya berkaitan dengan kondisi sosial masyarakat beliau, sehingga pemahamannya harus dikaitkan dengan kondisi sosial ketika itu.

Adapun pendapat-pendapat sahabat, maka apabila permasalahan yang dikemukakannya termasuk fi ma la majal li al-'aql fih (bukan kalam wilayah nalar), maka ia fi hukm al-murfu' (bersumber dari Nabi saw.) sehingga ia diterima sebagaimana adanya. Sedangkan bila sifatnya tidak demikian, maka ia hanya dipertimbangkan, dipilah, dan dipilih mana yang sesuai dan mana yang tidak.

## 2. Pembedaan antara yang Qath'iy dan yang Zhanniy

Menurut Al-Syathibi, tidak ada atau sedikit sekali yang bersifat qath'iy dalam dalil-dalil Syari'at bila yang dimaksud dengannya adalah tidak adanya kemungkinan arti lain bagi satu lafal pada saat ia berdiri sendiri.[67]

Betapapun terdapat perbedaan pendapat tentang batas pengertian dan bilangan ayat-ayat yang bersifat qath'iy al-dalalah, namun yang jelas apabila satu ayat telah dinilai demikian, maka tidak ada lagi tempat bagi suatu interpretasi baru baginya. Adapun yang sifatnya

zhanniy, maka ia merupakan lahan garapan para ulama dan pemikir hingga akhir zaman dan dari sinilah kemudian timbul ide pembedaan antara Syari'at dan fiqih.

Ahmad Abu Al-Majd menulis, "Kita harus menekankan keharusan pembedaan antara Syari'at dan fiqih: Syari'at adalah sesuatu yang langgeng dan ditetapkan berdasarkan nash-nash qath'iy baik dari segi wurud-nya (keaslian sumbernya) maupun dari segi dilalah-nya (pengertiannya); sedangkan fiqih adalah penafsiran terhadap nash-nash."[68] Selanjutnya ia menekankan: "Kelirulah mereka yang berkata bahwa generasi lampau tidak lagi menyisihkan bagi generasi berikutnya sesuatu apa pun ... Sesungguhnya mereka telah menyisihkan bagi generasi sesudahnya suatu alam/dunia yang berbeda dengan alam/dunia mereka ... Pengalaman-pengalaman baru tidak dapat diabaikan dengan alasan bahwa pengalaman lama dapat mencukupi dan menempati tempatnya."[69]

Nah, dalam pengalaman-pengalaman baru inilah dapat timbul penafsiran-penafsiran baru, bahkan kaidah-kaidah baru yang belum dikenal oleh para pendahulu. Pengalaman masa kini menunjukkan antara lain:

(a) Angka kematian dapat ditekan dan rata-rata umur manusia meningkat dibanding tahun-tahun sebelumnya.

(b) Janin telah dapat diketahui jenis kelaminnya, bahkan manusia telah berada dalam pintu gerbang pemilihan jenis kelamin dan genetics engineering (rekayasa genetis).

Dua contoh di atas menjadikan seseorang yang percaya kepada Al-Quran terpaksa meninjau penafsiran ayat-ayat yang berbicara tentang penciptaan Tuhan terhadap manusia serta mafatih al ghayb yang tidak diketahui kecuali oleh Allah.

Tentunya bukan yang dimaksud di sini mengabaikan semua hasil penelitian atau pendapat para pendahulu, tetapi prinsip yang sewajarnya dipegang adalah al-muhafazhah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdz bi al-jadid al-ashlah (berpegang kepada yang lama yang baik, dan kepada yang baru yang lebih baik).

## 3. Penggunaan Ta'wil dan Metafora

Pada masa al-salaf al-awwal, ulama-ulama enggan menggunakan ta'wil atau memberi arti metaforis bagi teks-teks keagamaan. Imam Malik (w. 795 M), misalnya, enggan membenarkan seseorang berkata "langit menurunkan hujan."[70] Harus diyakini bahwa sesungguhnya yang menurunkannya adalah Allah SWT. Keengganan menggunakan ta'wil ini menjadikan sementara ulama salaf menduga bahwa batu adalah makhluk hidup yang berakal, berdasarkan firman Allah dalam QS 2: 74. Juga ada yang menduga bahwa Allah mengutus Nabi-nabi kepada lebah berdasarkan QS 16:68.[71]

Setelah masa al-salaf al-awwal, keadaan telah berubah. Hampir seluruh ulama telah mengakui perlunya tawil dalam berbagai bentuknya. Al-Sayuthi; misalnya, menilai majaz sebagai salah satu bentuk keindahan bahasa.[72] Namun, walaupun mereka telah sepakat

menerimanya, perbedaan pendapat timbul dalam menetapkan syarat-syarat bagi penggunaannya.

Kini, sementara orang yang menganggap dirinya sebagai pembaru dalam bidang tafsir, menggunakan pen-ta'wil-an semata-mata berdasarkan penalaran tanpa mengabaikan kaidah-kaidah kebahasaan. Dr. Mustafa Mahmud, misalnya, men-tawil-kan larangan Tuhan kepada Adam dan Hawa "mendekati pohon" sebagai larangan melakukan hubungan seksual.[73] Walaupun salah satu argumentasinya adalah argumentasi kebahasaan, namun penafsiran ini sangat menggelikan pakar bahasa.

Menurut Mustafa, redaksi firman Allah sebelum mereka mendekati pohon adalah dalam bentuk mutsanna (dual), yakni jangan kamu berdua mendekati pohon ini (QS 2:35). Tetapi, setelah mereka memakannya (dalam arti melakukan hubungan seksual), redaksi berikutnya berbentuk jamak, yakni Turunlah kamu semua dari surga ... Sebagian kamu menjadi musuh bagi sebagian lainnya (QS 2:36). Hal ini menurutnya, adalah bahwa tadinya Adam dan Hawa hanya berdua, tetapi setelah istrinya mengandung janin maka mereka menjadi bertiga sehingga wajar bila redaksi beralih menjadi bentuk jamak.[74]

Apa yang dikemukakan ini jelas bertentangan dengan teks ayat dan bertentangan pula dengan kaidah kebahasaan. Karena, bahasa tidak menjadikan janin yang dikandung sebagai wujud penuh, tetapi mengikut kepada ibu yang mengandungnya dan karenanya walaupun seorang ibu mengandung --berapa pun bayi yang dikandungnya-- ia tetap dianggap sebagai wujud tunggal.

Contoh di atas membuktikan kekeliruan pen-ta'wil-an yang dilakukan semata-mata dengan menggunakan nalar tanpa pertimbangan kaidah kebahasaan.

Al-Syathibi mengemukakan dua syarat pokok bagi setiap penta'wil-an:

(a) Makna yang dipilih sesuai dengan hakikat kebenaran yang diakui oleh mereka yang memiliki otoritas dalam bidangnya;

(b) Makna yang dipilih telah dikenal oleh bahasa Arab klasik.[75]

Sementara pembaru dinilai sangat memperluas penggunaan ta'wil, tanpa suatu alasan yang mendukungnya. Kita dapat memahami motivasi sebagian mereka --seperti motivasi Muhammad Abduh yang menggunakan akal seluas-luasnya dalam memahami ajaran-ajaran agama, sambil mempersempit sedapat mungkin wilayah gaib. Namun bila hal ini diperturutkan tanpa batas, maka ia dapat mengakibatkan pengingkaran hal-hal yang bersifat supra-rasional, sebagaimana ditemukan dalam pemikiran sementara pembaru. Menggunakan akal sebagai tolok ukur satu-satunya dalam memahami teks-teks keagamaan, khususnya tentang peristiwa-peristiwa alam, sejarah kemanusiaan dan hal-hal gaib, berarti menggunakan sesuatu yang terbatas untuk menafsirkan perbuatan Tuhan (Zat Yang Mutlak itu).

Tetapi, tentunya ini bukan berarti kita menerima begitu saja penafsiran-penafsiran yang tidak logis. Apa yang dikemukakan di atas hanya berarti apabila suatu redaksi sudah cukup jelas serta pemahamannya tidak bertentangan dengan akal --walaupun belum dipahami hakikatnya-- maka redaksi .tersebut tidak perlu di-ta'wil-kan dengan memaksakan suatu makna yang dianggap logis.

Apa yang dikemukakan di atas juga bukan berarti hanya menggunakan ta'wil pada ayat-ayat yang telah pernah di-ta'wil-kan oleh para pendahulu. Perkembangan masyarakat yang dihasilkan oleh potensi positifnya, hasil-hasil penemuan ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan, kesemuanya harus menjadi pegangan pokok dalam memahami atau menafsirkan ayat-ayat Al-Quran, sehingga, bila pada lahirnya teks bertentangan dengan perkembangan dan penemuan ilmiah, maka tidak ada jalan lain kecuali menempuh pen-ta'wil-an. Hal demikian tentunya lebih baik daripada pengabaian teks, sebagaimana ia tentunya masih dalam batas-batas yang dibenarkan Al-Quran dan ulama. Karena, bukanlah Al-Quran mengenal redaksi yang demikian itu dan ulama pun telah sepakat untuk menggunakannya?

## Catatan kaki

58 Hadis tersebut berbunyi: Inna Allah yab'atsu lihadzihi al-ummah 'ala ra'si kulli mi'ah sanah man yujaddidu laha dinaha. Lihat Sunan Abi Daud tahqiq Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, Al-Tijariyah Al-Kubra, Kairo, 1953; jilid IV, h. 109.

59 Lihat Busthami Muhammad Said, Mafhum Tajdid Al-Din, Dar Al-Da'wah, Kuwait, cet. 1, 1984.

60 Ibid., h. 25.

61 Abu Al-Hasan Al-Nadawi, Al-Syura Bayn Al-Fikrah Al-Islamiyyah wa Al-Fikrah Al-Gharbiyyah, Maktabah Al-Taqaddum, Kairo, cet.III, 1977, h. 71.

62 Abu Al-A'la Al-Maududi, Al-Islam fi Muwajahat Al-Tahaddiyat Al-Mu'ashirah, Dar Al-Qalam, Kuwait, 1974, h. 187.

63 Abu Ishaq Al-Syathibi, Al-Muwafaqat, tahqiq Syaikh Abdullah Darraz, Al-Tijariyah Al-Kubra, Kairo, t.t. jilid II h. 82.

64 Dalam riwayat Bukhari dinyatakan bahwa 'Adi meletakkan tali (benang) hitam dan putih di bawah bantalnya. Lihat Shahih Al-Bukhari Kitab Al-Shaum, Sulaiman Mar'iy, Singapura t.t., jilid I, h. 328. Dalam riwayat lain Nabi bersabda kepadanya: Inna wisadataka izan la'aridh (kalau demikian bantalmu panjang sekali). Lihat Muhammad bin Muhammad bin Sulaiman dalam Jam' Al-Fawa'id min Jami' Al-Ushul wa Majma'Al-Zawaid, Abdullah Hasyim Al-Yamani, Madinah, 1961, jilid II, h. 178.

65 Lihat Muhammad Asad dalam The Message of Qur'an, II, sebagaimana dikutip oleh Busthami Muhammad Said, op. cit., h. 178.

66 Al-Qarafi, Al-Ahkam fi Tamyiz Al-Fatawa an Al-Ahkam wa Tasharrufat Al-Qadhi wa Al-Imam, tahqiq Abdul Fattah Abu Ghuddah, Al-Mathba'at Al-Islamiyyah, Halab, Suria, 1967, h. 86, dan seterusnya.

67 Al-Syathibi, op. cit., jilid I, h. 35.

68 Lihat Artikelnya dengan judul "Muwajahat Ma'a 'Anashir Al-Jumud fi Al-Fikr Al-Islamiy Al-Mu'ashir,"dalam majalah Al-Arabiy, Kuwait, no. 222, Mei 1977, h. 22.

69 Ibid.

70 Syarif Al-Radhi, Talkhish Al-Bayan, tahqiq Muhammad Abdul Ghani Hassan, Al-Halabi, Mesir, 1955, h. 11.

71 Al jahiz, Al-Hayawan, tahqiq Abdussalam Harun. Kairo, 1964, jilid II, h. 128.

72 Al-Sayuthi, Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an, Al-Azhar, Kairo, 1318 H, jilid II, h. 36.

73 Lihat lebih jauh Abdul Muta'al Muhammad Al-Jabri, Syathahat Mushthafa Mahmud, Dar Al-I'tisham, Kairo, 1967, h. 119.

74 Ibid.

75 Al-Syathibiy, op. cit., h. 100.

# Penafsiran Ilmiah Al-Quran

Al-Quran Al-Karim, yang merupakan sumber utama ajaran Islam, berfungsi sebagai "Petunjuk ke jalan yang sebaik-baiknya" (QS 17:9) demi kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat. Petunjuk-petunjuk tersebut banyak yang bersifat umum dan global, sehingga penjelasan dan penjabarannya dibebankan kepada Nabi Muhammad saw. (QS 16:44; 4:105, dan sebagainya).

Di samping itu, Al-Quran juga memerintahkan umat manusia untuk memperhatikan ayat-ayat Al-Quran (QS 39:18; 47:24), dengan perhatian yang, di samping dapat mengantar mereka kepada keyakinan dan kebenaran Ilahi, juga untuk menemukan alternatif-alternatif baru melalui pengintegrasian ayat-ayat tersebut dengan perkembangan situasi masyarakat tanpa mengorbankan prinsip-prinsip pokok ajarannya (Al-Ushul Al-Ammah) atau mengabaikan perincian-perincian yang tidak termasuk dalam wewenang ijtihad. Dengan demikian, akan ditemukan kebenaran-kebenaran penegasan Al-Quran, bahwa:

a. Allah akan memperlihatkan tanda-tanda kebesaran-Nya di seluruh ufuk dan pada diri manusia, sehingga terbukti bahwa ia (Al-Quran) adalah benar (baca QS 41:53).

b. Fungsi diturunkannya Kitab Suci kepada para Nabi (tentunya terutama Al-Quran), adalah untuk memberikan jawaban atau jalan keluar bagi perselisihan dan problem-problem yang dihadapi masyarakat (baca QS 2:213).

## Perkembangan Penafsiran Ilmiah

Dalam rangka pembuktian tentang kebenaran Al-Quran, wahyu Ilahi ini telah mengajukan tantangan kepada siapa pun yang meragukannya untuk menyusun "semisal" Al-Quran. Tantangan tersebut datang secara bertahap:

a. Seluruh Al-Quran (QS 17:88; 52:34).

b. Sepuluh surah saja dari 114 surahnya (QS 11:13).

c. Satu surah saja (QS 10:38).

d. Lebih kurang semisal satu surah saja (QS 2:23).[76]

Arti semisal mencakup segala macam aspek yang terdapat dalam Al-Quran,[77] salah satu di antaranya adalah kandungannya yang antara lain berhubungan dengan ilmu pengetahuan yang belum dikenal pada masa turunnya.

Dari sini tidaklah mengherankan jika sementara pihak dari kaum Muslim berusaha untuk membuktikan kemukjizatan Al-Quran, atau kebenaran-kebenarannya sebagai wahyu Ilahi melalui penafsiran, sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan, walaupun tidak jarang dirasakan adanya "pemaksaan-pemaksaan" dalam penafsiran tersebut yang antara lain diakibatkan oleh keinginan untuk membuktikan kebenaran ilmiah melalui Al-Quran, dan bukan sebaliknya.

Corak penafsiran ilmiah ini telah lama dikenal. Benihnya bermula pada masa Dinasti Abbasiyah, khususnya pada masa pemerintahan Khalifah Al-Ma'mun (w. 853 M), akibat penerjemahan kitab-kitab ilmiah. Namun, agaknya, tokoh yang paling gigih mendukung ide tersebut adalah Al-Ghazali (w. 1059 - 1111 M)[78] yang secara panjang lebar dalam kitabnya, Ihya' 'Ulum Al-Din dan Jawahir Al-Qur'an mengemukakan alasan-alasan untuk membuktikan pendapatnya itu. Al-Ghazali mengatakan bahwa: "Segala macam ilmu pengetahuan, baik yang terdahulu (masih ada atau telah punah), maupun yang kemudian; baik yang telah diketahui maupun belum, semua bersumber dari Al-Quran Al-Karim."[79]

Hal ini, menurut Al-Ghazali, karena segala macam ilmu termasuk dalam af'al (perbuatan-perbuatan) Allah dan sifat-sifat-Nya. Sedangkan Al-Quran menjelaskan tentang Zat, af'al dan sifat-Nya. Pengetahuan tersebut tidak terbatas. Dalam Al-Quran terdapat isyarat-isyarat menyangkut prinsip-prinsip pokoknya.[80] Hal terakhir ini, antara lain, dibuktikan

dengan mengemukakan ayat, "Apabila aku sakit maka Dialah yang mengobatiku" (QS 26:80).

"Obat" dan "penyakit", menurut Al-Ghazali, tidak dapat diketahui kecuali oleh yang berkecimpung di bidang kedokteran. Dengan demikian, ayat di atas merupakan isyarat tentang ilmu kedokteran.

Agaknya, ulasan yang dikemukakan ini sukar untuk dipahami, karena, walaupun diyakini ilmu Tuhan tidak terbatas, namun apakah seluruh ilmu-Nya telah dituangkan dalam Al-Quran? Dan apakah setiap kata yang menyangkut disiplin ilmu telah merupakan bukti kecakupan pokok disiplin ilmu tersebut di dalamnya? Tentulah berbeda antara ilmu dan "kalam". Karenanya, tidak semua yang diketahui itu diucapkan.

Fakhruddin Al-Raziy (1209 M), walaupun tidak sepenuhnya, sependapat dengan Al-Ghazali. Namun, kitab tafsirnya, Mafatih Al-Ghayb, dipenuhi dengan pembahasan ilmiah menyangkut filsafat, teologi, ilmu alam, astronomi, kedokteran, dan sebagainya. Sampai-sampai, kitab tafsirnya tersebut dinilai secara berlebihan sebagai mengandung segala sesuatu kecuali tafsir.[81]

Penilaian yang mirip dengan ini juga diberikan oleh Tafsir Al-Jawahir karangan Thantawi jauhari (1870-1940). Bahkan, sebelumnya, Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935) dengan Tafsir Al-Manar-nya, dinilai berusaha juga membuktikan hal tersebut. Ia, menurut penilaian Goldziher, berusaha membuktikan bahwa: "Al-Quran mencakup segala hakikat ilmiah yang diungkapkan oleh pendapat-pendapat kontemporer (pada masanya), khususnya di bidang filsafat dan sosiologi."[82]

Di lain sisi, Al-Syathibi (w. 1388) merupakan tokoh yang paling gigih menentang sikap di atas secara berlebih-lebihan pula, sehingga ia mengatakan bahwa "Al-Quran tidak diturunkan untuk maksud tersebut,"[83] dan bahwa "Seseorang, dalam rangka memahami Al-Quran, harus membatasi diri menggunakan ilmu-ilmu bantu pada ilmu-ilmu yang dikenal oleh masyarakat Arab pada masa turunnya Al-Quran. Siapa yang berusaha memahaminya dengan menggunakan ilmu-ilmu bantu selainnya, maka ia akan sesat atau keliru dan mengatasnamakan Allah dan Rasul-Nya dalam hal-hal yang tidak pernah dimaksudkannya."[84]

Namun, apa yang dikemukakan oleh Al-Syathibi tersebut, juga sukar untuk dipahami, karena kita berkewajiban memahami Al-Quran sesuai dengan masa sekarang ini sebagaimana wajibnya orang-orang Arab yang hidup di masa dakwah Muhammad saw.[85]

Di samping itu, bagaimana kita dapat melaksanakan maksud ayat seperti "Apakah mereka tak berpikir", dan sebagainya, yang biasanya menjadi fashilah (penutup) ayat-ayat yang berbicara tentang biologi, astronomi, dan lainnya, apabila kita tidak memahaminya melalui bantuan ilmu-ilmu tersebut yang jelas belum dikenal dan berkembang dengan pesat sebagaimana yang kita alami dewasa ini?

Pendapat kedua tokoh yang memiliki reputasi tinggi di bidang ilmu keislaman dan yang bertolak belakang itu, masing-masing mempunyai pendukung sejak masa mereka hingga dewasa ini, walaupun pendapat yang dipelopori oleh Al-Ghazali lebih tersebar akibat faktor-faktor ekstern, baik menyangkut konflik yang terjadi di Eropa pada abad kedelapanbelas, antara pemuka Kristen dan ilmuwan-ilmuwan, maupun kondisi sosial umat Islam serta pengaruh kemajuan ilmu pengetahuan.

Untuk mendudukkan persoalan di atas pada proporsinya yang benar, perlu kiranya ditinjau korelasi antara Al-Quran dan ilmu pengetahuan.

## Korelasi antara Al-Quran dan Ilmu Pengetahuan

Hemat penulis, membahas hubungan antara Al-Quran dan ilmu pengetahuan bukan dinilai dari banyak atau tidaknya cabang-cabang ilmu pengetahuan yang dikandungnya, tetapi yang lebih utama adalah melihat: adakah Al-Quran atau jiwa ayat-ayatnya menghalangi ilmu pengetahuan atau mendorongnya, karena kemajuan ilmu pengetahuan tidak hanya diukur melalui sumbangan yang diberikan kepada masyarakat atau kumpulan ide dan metode yang dikembangkannya, tetapi juga pada sekumpulan syarat-syarat psikologis dan sosial yang diwujudkan, sehingga mempunyai pengaruh (positif ataupun negatif) terhadap kemajuan ilmu pengetahuan.[86]

Sejarah membuktikan bahwa Galileo --ketika mengungkapkan penemuan ilmiahnya-- tidak mendapat tantangan dari satu lembaga ilmiah, kecuali dari masyarakat di mana ia hidup. Mereka memberikan tantangan kepadanya atas dasar kepercayaan agama. Akibatnya, Galileo pada akhirnya menjadi korban penemuannya sendiri.

Dalam Al-Quran ditemukan kata-kata "ilmu" --dalam berbagai bentuknya-- yang terulang sebanyak 854 kali. Di samping itu, banyak pula ayat-ayat Al-Quran yang menganjurkan untuk menggunakan akal pikiran, penalaran, dan sebagainya, sebagaimana dikemukakan oleh ayat-ayat yang menjelaskan hambatan kemajuan ilmu pengetahuan, antara lain:

1. Subjektivitas: (a) Suka dan tidak suka (baca antara lain, QS 43:78; 7:79); (b) Taqlid atau mengikuti tanpa alasan (baca antara lain, QS 33:67; 2:170).
2. Angan-angan dan dugaan yang tak beralasan (baca antara lain, QS 10:36).
3. Bergegas-gegas dalam mengambil keputusan atau kesimpulan (baca, antara lain QS 21:37).
4. Sikap angkuh (enggan untuk mencari atau menerima kebenaran) (baca antara lain QS 7:146).

Di samping itu, terdapat tuntutan-tuntutan antara lain:

1. Jangan bersikap terhadap sesuatu tanpa dasar pengetahuan (QS 17:36), dalam arti tidak menetapkan sesuatu kecuali benar-benar telah mengetahui duduk persoalan (baca, antara lain, QS 36:17), atau menolaknya sebelum ada pengetahuan (baca, antara lain, QS 10:39).

2. Jangan menilai sesuatu karena faktor eksternal apa pun --walaupun dalam pribadi tokoh yang paling diagungkan seperti Muhammad saw.

Ayat-ayat semacam inilah yang mewujudkan iklim ilmu pengetahuan dan yang telah melahirkan pemikir-pemikir dan ilmuwan-ilmuwan Islam dalam berbagai disiplin ilmu. "Tiada yang lebih baik dituntun dari suatu kitab akidah (agama) menyangkut bidang ilmu kecuali anjuran untuk berpikir, ... serta tidak menetapkan suatu ketetapan yang menghalangi umatnya untuk menggunakan akalnya atau membatasinya menambah pengetahuan selama dan di mana saja ia kehendaki."[87] Inilah korelasi pertama dan utama antara Al-Quran dan ilmu pengetahuan.

Korelasi kedua dapat ditemukan pada isyarat-isyarat ilmiah yang tersebar dalam sekian banyak ayat Al-Quran yang berbicara tentang alam raya dan fenomenanya. Isyarat-isyarat tersebut sebagiannya telah diketahui oleh masyarakat Arab ketika itu.[88] Namun, apa yang mereka ketahui itu masih sangat terbatas dalam perinciannya.

Di lain segi, paling sedikit ada tiga hal yang dapat disimpulkan dari pembicaraan Al-Quran tentang alam raya dan fenomenanya:

1. Al-Quran memerintahkan atau menganjurkan manusia untuk memperhatikan dan mempelajarinya dalam rangka meyakini ke-Esa-an dan kekuasaan Tuhan. Dari perintah ini, tersirat pengertian bahwa manusia memiliki potensi untuk mengetahui dan memanfaatkan hukum-hukum yang mengatur fenomena alam tersebut, namun pengetahuan dan pemanfaatan ini bukan merupakan tujuan puncak (ultimate goal).
2. Alam raya beserta hukum-hukum yang diisyaratkannya itu diciptakan, dimiliki, dan diatur oleh ketetapan-ketetapan Tuhan yang sangat teliti. Ia tidak dapat melepaskan diri dari ketetapan-ketetapan tersebut kecuali bila Tuhan menghendakinya. Dari sini, tersirat bahwa: (a) alam raya atau elemen-elemennya tidak boleh disembah; (b) manusia dapat menarik kesimpulan tentang adanya ketepatan-ketepatan yang bersifat umum dan mengikat yang mengatur alam raya ini (hukum-hukum alam).
3. Redaksi yang digunakan oleh Al-Quran dalam uraiannya tentang alam raya dan fenomenanya itu, bersifat singkat, teliti dan padat, sehingga pemahaman atau penafsiran tentang maksud redaksi-redaksi tersebut sangat bervariasi sesuai dengan tingkat kecerdasan dan pengetahuan masing-masing."[89]

Dalam kaitannya dengan butir ketiga ini, kita perlu menggarisbawahi beberapa prinsip pokok:

a. Setiap Muslim, bahkan setiap orang, berkewajiban untuk mempelajari dan memahami kitab suci yang dipercayainya. Namun, walaupun demikian, hal tersebut bukan berarti bahwa setiap orang bebas untuk menafsirkan atau menyebarluaskan pendapatnya tanpa memenuhi syarat-syarat yang dibutuhkan guna mencapai maksud tersebut.

b. Al-Quran diturunkan bukan hanya khusus untuk orang-orang Arab ummiyin yang hidup pada masa Rasul saw., tidak pula untuk generasi abad keduapuluh ini, tetapi juga untuk seluruh manusia hingga akhir zaman. Mereka semua diajak berdialog oleh Al-Quran dan dituntut untuk menggunakan akalnya.

c. Berpikir secara modern, sesuai dengan keadaan zaman dan tingkat pengetahuan seseorang; tidak berarti menafsirkan Al-Quran secara spekulatif[90] atau terlepas dari kaidah-kaidah penafsiran yang telah disepakati oleh para ahli di bidang ini.

Nah, kaitan prinsip ini dengan penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat Al-Quran, membawa kita kepada, paling tidak, tiga hal pula yang perlu digarisbawahi, yaitu (1) Bahasa; (2) Konteks ayat-ayat; dan (3) Sifat penemuan ilmiah.

## 1. Bahasa

Disepakati oleh semua pihak bahwa untuk memahami kandungan Al-Quran dibutuhkan pengetahuan bahasa Arab. Untuk memahami arti suatu kata dalam rangkaian redaksi suatu ayat, seorang terlebih dahulu harus meneliti apa saja pengertian yang dikandung oleh kata tersebut. Kemudian menetapkan arti yang paling tepat setelah memperhatikan segala aspek yang berhubungan dengan ayat tadi.

Dahulu Al-Thabariy (251-310 H), misalnya, menjadikan syair-syair Arab pra-Islam (jahiliah) sebagai salah satu referensi dalam menetapkan arti kata-kata dalam ayat-ayat Al-Quran.[91] Bila apa yang ditempuh Al-Thabariy ini dikaitkan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, maka penafsiran tentang ayat Al-Quran dapat saja sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Atau dengan kata lain, kita --yang hidup pada masa kini-- tidak terikat dengan penafsiran mereka yang belum mengenal perkembangan ilmu pengetahuan.

Sebagai contoh, kata 'alaq (terdapat dalam QS 96:2) tidak mutlak dipahami dengan "darah yang membeku", karena arti tersebut bukan satu-satunya arti yang dikenal oleh masyarakat Arab pada masa pra-Islam atau masa turunnya Al-Quran. Masih ada lagi arti-arti lain seperti "sesuatu yang bergantung atau berdempet".[92]

Dari sini, penafsiran kata itu dengan implantasi, seperti apa yang dikemukakan oleh embriolog ketika membicarakan proses kejadian manusia, tidak dapat ditolak.

Muhammad 'Abduh berpendapat bahwa adalah lebih baik memahami arti kata-kata dalam redaksi satu ayat, dengan memperhatikan penggunaan Al-Quran terhadap kata tersebut dalam berbagai ayat dan kemudian menetapkan arti yang paling tepat dari arti-arti yang digunakan Al-Quran itu.[93]

Metode ini, antara lain, ditempuh oleh Hanafi Ahmad dalam tafsirnya ketika memahami bahwa penggunaan kata dhiya' untuk matahari dan nur untuk bulan (QS 10:5). Ini mengandung arti bahwa sumber sinar matahari adalah dari dirinya sendiri, sedangkan cahaya bulan bersumber dari sesuatu selain dari dirinya (matahari). Pemahaman ini

ditarik dari penelitian terhadap penggunaan kata dhiya' yang terulang --dalam berbagai bentuknya-- sebanyak enam kali dan nur sebanyak lebih kurang 50 kali.[94]

Disamping kedua metode di atas, perlu pula kiranya dipertimbangkan tentang perkembangan arti dari suatu kata. Karena disadari bahwa ketika mendengar atau mengucapkan suatu kata, maka yang tergambar dalam benak kita adalah bentuk material atau yang berhubungan dengan materinya. Namun, dilain segi, bentuk materi tadi dapat mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan ilmu pengetahuan.

Sebagai contoh, kata "lampu" bagi masyarakat tertentu berarti suatu alat penerang yang terdiri dari wadah yang berisi minyak dan sumbu yang dinyalakan dengan api. Namun apa yang tergambar dalam benak kita dewasa ini tentang gambaran material tersebut telah berubah. Yang tergambar dalam benak kita kini adalah listrik.

Kita tidak dapat membenarkan seseorang menafsirkan arti sayyarah (QS 12:10 dan 19; dan 5: 96) dengan mobil. Walaupun demikian, itulah terjemahannya yang secara umum dipakai dewasa ini, karena pada masa lalu, mobil --dalam pengertian kita sekarang-- belum ada. Namun, kita dapat membenarkan penafsiran zarrah dalam ayat-ayat Al-Quran, dengan atom karena kata ini menurut Al-Biqa'iy (885 H/ 1480 M), "digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang amat kecil atau ketiadaan."[95]

Selain aspek yang dikemukakan di atas, aspek-aspek kebahasaan lainnya pun perlu mendapat perhatian. Dr. Mustafa Mahmud, misalnya, ketika menafsirkan surah Al-'Ankabut, ayat 41, mengatakan bahwa yang membuat sarang laba-laba adalah betina laba-laba bukan jantannya. Karena, katanya, ayat tersebut menggunakan kata kerja mu'annats "ittakhadzat" bukan "ittakhadza"

Menurutnya, Al-Quran telah mengisyaratkan bahwa tali-temali yang dihasilkan oleh laba-laba dalam membuat sarangnya bukanlah sesuatu yang rapuh, karena penelitian ilmiah membuktikan bahwa tali-temali tersebut, dalam kadar yang sama, lebih kuat daripada baja atau sutera-sutera alam.[96]

Prof. Dr. 'Aisyah Abdurrahman binti Al-Syathi', Guru Besar Studi Ilmu-ilmu Al-Quran Universitas Qarawiyin di Maroko, serta Sastra Bahasa Arab di Universitas Kairo, menanggapi pendapat di atas. Ia menyatakan: "Para pelajar bahasa Arab tingkat pertama mengetahui bahwa bahasa ini menggunakan bentuk mu'annats (feminin) untuk kata al-ankabut (laba-laba), sebagaimana halnya dengan bentuk-bentuk mufrad (tunggal) dari kata-kata: namlah, nihlah, dan dawdah (semut, lebah, dan ulat)".

Dengan demikian, menurutnya, bentuk mu'annats untuk kata al-'ankabut dalam ayat ini adalah atas pertimbangan bahasa dan tak ada hubungannya sedikit pun dengan biologi.[97] Demikian pula, menetapkan ayat di atas dengan berpendapat bahwa sarang laba-laba lebih kuat daripada baja atau sutera-sutera alam, akan mengakibatkan runtuhnya ungkapan yang dikenal oleh bahasa Al-Quran, bagi sesuatu Yang sangat rapuh yakni sarang laba-laba, sehingga jika penafsiran yang diungkapkan itu benar, maka akan

kelirulah redaksi Al-Quran dan kandungannya yang mengatakan bahwa (serapuh-rapuh rumah tempat berlindung adalah sarang laba laba)."[98]

Dari sini dapat dipahami mengapa ulama-ulama Tafsir berkesimpulan bahwa "tidak wajar kita beralih dari pengertian hakiki suatu kata kepada pengertian kiasan (majazi), kecuali bila terdapat tanda-tanda yang jelas yang menghalangi pengertian hakiki tersebut".[99]

Dengan demikian, kita dapat mentoleransi (walaupun tidak sependapat dengan) para ahli yang memahami ayat 37 surah Fushshilat, atau ayat 33 surah Al-Anbiya; yang berbicara tentang matahari dan bulan, malam dan siang, kemudian menggunakan kata ganti hunna yang berbentuk jamak (plural), bahwa terdapat sekian banyak matahari dan bulan di alam raya. Tetapi, adalah tidak wajar jika kita menetapkan suatu pengertian terhadap satu kata atau ayat terlepas dari konteks kata tersebut dengan redaksi ayat secara keseluruhan dan dengan konteksnya dengan ayat-ayat yang lain.

## 2. Konteks antara Kata atau Ayat

Memahami pengertian satu kata dalam rangkaian satu ayat tidak dapat dilepaskan dari konteks kata tersebut dengan keseluruhan kata-kata dalam redaksi ayat tadi. Seseorang yang tidak memperhatikan hubungan antara arsalna al-riyah lawaqi' dengan fa anzalna min aisama' ma'a (QS 15:22), yakni hubungan antara lawaqi' dan ma'a akan menerjemahkan dan memahami arti lawaqi' dengan "mengawinkan (tumbuh-tumbuhan)".[100] Namun, bila diperhatikan dengan seksama bahwa kata tersebut berhubungan dengan kalimat berikutnya, maka hubungan sebab dan akibat atau hubungan kronologis yang dipahami dari huruf fa pada fa anzalna tentunya pengertian "mengawinkan tumbuh-tumbuhan", melalui argumentasi tersebut, tidak akan dibenarkan. Karena, tidak ada hubungan sebab dan akibat antara perkawinan tumbuh-tumbuhan dengan turunnya hujan --juga "jika pengertian itu yang dikandung oleh arti fa anzalna min al-sama' ma'a", maka tentunya lanjutan ayat tadi adalah "maka tumbuhlah tumbuh-tumbuhan dan siaplah buahnya untuk dimakan manusia".[101]

Demikian pula hubungan antara satu ayat dengan ayat yang lain.

Sebelum dinyatakan bahwa ayat 88 surah Al-Naml, ... dan engkau lihat gunung-gunung itu kamu sangka tetap pada tempatnya, padahal ia berjalan sebagaimana jalannya awan ..., mengemukakan tentang "teori gerakan bumi, baik mengenai peredarannya mengelilingi matahari maupun gerakan lapisan pada perut bumi",[102] terlebih dahulu harus dipahami konteks ayat ini dengan ayat-ayat sebelum dan ayat-ayat sesudahnya dan dibuktikan bahwa keadaan yang dibicarakan adalah keadaan di bumi kita sekarang ini, bukan kelak di hari kemudian.[103]

Ada yang menyatakan bahwa ayat 33 surah Al-Rahman telah mengisyaratkan kemampuan manusia menjelajahi angkasa luar. Tapi dengan memperhatikan konteksnya dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya, khususnya dengan ayat 35, Kepada kamu (Jin dan Manusia) dilepaskan nyala api dan cairan tembaga, maka kamu tidak akan dapat menyelamatkan diri, maka pemahamannya itu hendaknya ditinjau kembali agar ia tidak

terperangkap oleh suatu kemungkinan tuduhan adanya kontradiksi antara dua ayat: ayat 33, berbicara tentang kemampuan manusia menjelajahi angkasa luar, sedangkan ayat 35, menegaskan ketidakmampuannya.

Disamping memperhatikan konteks ayat dari segi kata demi kata, ayat demi ayat, maka pemahaman atau penafsiran ayat-ayat Al-Quran yang berhubungan dengan satu cabang ilmu pengetahuan --bahkan semua ayat yang berbicara tentang suatu masalah dari berbagai disiplin ilmu-- hendaknya ditinjau dengan metode mawdhu'iy, yaitu dengan jalan menghimpun ayat-ayat Al-Quran yang membahas masalah yang sama, kemudian merangkaikan satu dengan yang lainnya, hingga pada akhirnya dapat diambil kesimpulan-kesimpulan yang jelas tentang pandangan atau pendapat Al-Quran tentang masalah yang dibahas itu.[104]

## 3. Sifat Penemuan Ilmiah

Seperti telah dikemukakan di atas bahwa hasil pemikiran seseorang dipengaruhi oleh banyak faktor, antara lain, perkembangan ilmu pengetahuan dan pengalaman-pengalamannya. Perkembangan ilmu pengetahuan sudah sedemikian pesatnya, sehingga dari faktor ini saja pemahaman terhadap redaksi Al-Quran dapat berbeda-beda.

Namun perlu kiranya digarisbawahi bahwa apa yang dipersembahkan oleh para ahli dari berbagai disiplin ilmu, sangat bervariasi dari segi kebenarannya. Nah, bertitik tolak dari prinsip "larangan menafsirkan Al-Quran secara spekulatif", maka penemuan-penemuan ilmiah yang belum mapan tidak dapat dijadikan dasar dalam menafsirkan Al-Quran.

Seseorang bahkan tidak dapat mengatasnamakan Al-Quran terhadap perincian penemuan ilmiah yang tidak dikandung oleh redaksi ayat-ayatnya, karena Al-Quran --seperti yang telah dikemukakan dalam pembahasan semula-- tidak memerinci seluruh ilmu pengetahuan, walaupun ada yang berpendapat bahwa Al-Quran mengandung pokok-pokok segala macam ilmu pengetahuan.

Ayat 30 surat Al-Anbiya', yang menjelaskan bahwa langit dan bumi pada suatu ketika merupakan suatu gumpalan kemudian dipisahkan Tuhan, merupakan suatu hakikat ilmiah yang tidak diketahui pada masa turunnya Al-Quran oleh masyarakatnya. Tetapi ayat ini tidak memerinci kapan dan bagaimana terjadinya hal tersebut.

Setiap orang bebas dan berhak untuk menyatakan pendapatnya tentang "kapan dan bagaimana", tetapi ia tidak berhak untuk mengatasnamakan Al-Quran dalam kaitannya dengan pendapatnya jika pendapat tadi melebihi kandungan redaksi ayat-ayat tersebut. Tetapi, hal ini bukan berarti bahwa seseorang dihalangi untuk memahami arti suatu ayat sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Hanya selama pemahaman tersebut sejalan dengan prinsip ilmu tafsir yang telah disepakati, maka tak ada persoalan.[105]

Dahulu, misalnya, ada ulama yang memahami arti sab' samawat (tujuh langit) dengan tujuh planet yang mengedari tata surya sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan ketika itu. Pemahaman semacam ini, ketika itu, dapat diterima. "Ini adalah suatu ijtihad

yang baik yang merupakan pendapat seseorang, selama dia tidak mewajibkan dirinya mempercayai hal tersebut sebagai suatu i'tiqad (kepercayaan) dan tidak pula mewajibkan kepercayaan tersebut kepada orang lain."[106]

Pemahaman semacam ini tidak dapat dinamakan "tafsir", tetapi lebih mirip untuk dinamai tathbiq (penerapan).[107]

## Penutup

Melihat kompleksnya permasalahan Al-Quran dan ilmu pengetahuan, dimana dibutuhkan pengetahuan bahasa dengan segala cabang-cabangnya serta pengetahuan menyangkut berbagai bidang ilmu pengetahuan yang diungkapkan oleh ayat-ayat Al-Quran, maka sudah pada tempatnya jika pemahaman dan penafsirannya tidak hanya dimonopoli oleh sekelompok atau seorang ahli dalam suatu bidang tertentu saja. Tetapi hendaknya merupakan usaha bersama dari berbagai ahli dalam pelbagai bidang lain.

## Catatan kaki

76 Lihat, 'Abdullah Darraz, Al-Naba' Al-'Azhim, Tatbha'ah Al-Sa'adah, Mesir 1960, h. 77.

77 'Abdul Halim Mahmud, Al-Tafkir Al-Falsafiy fi Al-Islam, Dar Al-Kitab Al-Lubnaniy, Beirut 1982, h. 57.

78 Bandingkan dengan Husain Al-Zahabiy, dalam Al-Tafsir wa Al-Mufassirun, Dar Al-Kitab Al-'Arabiy, Kairo, 1963, jilid II, h. 140.

79 Al-Ghazaliy, Ihya' 'Ulum Al-Din, Al-Tsaqafah Al-Islamiyah, Kairo, 1356 H, jilid I, h. 301.

80 Al-Ghazaliy, Jawahir Al-Qur'an, Percetakan Kurdistan, cet. I, Mesir, t.t., h. 31-32.

81 Fakhruddin Al-Raziy, Tafsir Mafatih Al-Ghayb, Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Teheran, cet. III, jilid II, h. 215.

82 Ignaz Goldziher, Mazahib Al-Tafsir Al-Islamiy, terjemahan ke dalam bahasa Arab oleh Dr. Abdul Mun'im Al-Najjar, Al-Sunnah Al-Muhammadiyah, Kairo, 1955, h. 375.

83 Al-Syathibiy, Al-Muwafaqat, Dar Al-Ma'rifah, Beirut, tt., jilid II, h. 80.

84 Ibid., h. 81-82.

85 'Abbas Mahmud Al-'Aqqad, Al-Falsafah Al-Qur'aniyyah, Dar Al-Hilal, Cairo,tt., h. 180

86 Malik bin Nabi, Intaj Al-Mustasyriqin wa Atsaruhu fi Al-Fikr Al-Islamiy Al-Hadits, Dar Al-Ma'rifah, Beirut, cet. VI, h. 123.

87 Al-'Aqqad op cit., h. 12.

88 Wahiduddin Khan, Ilme Jadid Ka Challenge, terjemahan bahasa Arab oleh Dr. 'Abdussabur Syahin, Al-Mukhtar Al-Islamiy, Kairo 1976, cet. VI, h. 123.

89 Bandingkan dengan, 'Abdul 'Azhim Al-Zarqaniy dalam Manahil Al-'Irfan, Al-Halabiy, Kairo 1980, jilid II, h. 356-558.

90 Lihat Al-'Aqqad, op cit., h. 174, dan 'Abdul Lathif Al-Subki dalam Nafahat Al-Qur'an, Al-Majlis Al-'Alahisyyun Al-Islamiyyah, Kairo, 1964, h. 17.

91 Lihat Al-Zahabiy, op cit., jilid I, h. 217.

92 Al-Raghib Al-Asfahaniy, Mufradat Gharib Al-Qur'an, Al-Halabiy, Mesir, 1961, h. 347.

93 Muhammad Rasyid Ridha, Tafsir Al-Manar, Dar Al-Manar, cet. III 1367 H, h. 22.

94 Hanafi Ahmad, Al-Tafsir Al-'Ilmiy li Al-Ayat Al-Kawniyyah fi Al-Qur'an, Dar Al-Ma'arif, Kairo, cet. II, tt. h. 140-141. Kata dhiya' digunakan untuk api, kilat, minyak zaitun, matahari, Taurat (sebelum diberikan kepada Nabi Musa a.s.), dan cahaya. Kesemuanya itu bersumber dari dirinya sendiri dan bukan pantulan cahaya. Jika demikian, cahaya matahari bukan pantulan sebagaimana bulan

95 Ibrahim bin 'Umar Al-Biqa'iy, Nazm Al-Durar, Dar Al-Salafiah, Bombay, 1976, jilid V, h. 281.

96 Mustafa Mahmud, Al-Qur'an Muhawalah li Fahmi 'Ashriy, Dar Al-Ma'arif, Kairo, 1970, h. 211-212.

97 'Aisyah 'Abdurrahman, Al-Qur'an wa Qadhaya Al-Insan, Dar Al-'Ilmi li Al-Malayin, Beirut, 1982, cet. V, h. 329.

98 Ibid., h. 361.

99 Muhammad Ahmad Al-Gamrawiy, Al-Islam fi 'Ashr Al-'Ilmiy, Dar Al-Kutub Al-Haditsah Al-Sa'adah Kairo 1978, h. 375.

100 Lihat Al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama,Yayasan Penyelenggara Penerjemahan/Penafsir Al-Quran, 1967, h. 392.

101 Al-Gamrawiy, op cit., h. 405.

102 A. Amiruddin "Penyelenggara Pemahaman Ajaran Islam, Menghadapi Kemajuan Ilmu dan Teknologi", PHBI, Departemen Agama, 1984, h. 19.

103 Lihat Al-Qasimiy, Mahasin Al-Ta'wil, Al-Halabiy, cet. I, 1959, jilid XIII, h. 4689, dan seterusnya.

104 Lihat lebih lanjut tentang uraian tafsir ini, di Bab "Metode Tafsir Tematik" dalam buku ini.

105 'Aisyah 'Abdurrahman, op cit., h. 61-62.

106 Al-'Aqqad, op cit., h. 182.

107 Muhammad Husain Al-Thabathaba'iy, Tafsir Al-Mizan, Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, cet. III, 1397 H.K., jilid I, h. 6.

# Metode Tafsir Tematik

Disepakati oleh para ulama, kecuali beberapa gelintir di antara mereka, bahwa mukjizat utama Al-Quran yang diperhadapkan kepada masyarakat yang ditemui Rasul adalah dari segi bahasa dan sastranya yang mengungguli sastra bahasa yang dikenal masyarakat Arab ketika itu. Hal ini mempunyai pengaruh yang tidak kecil terhadap metode penafsiran Al-Quran. Jika kita telusuri tafsir-tafsir Al-Quran sejak masa Muhammad bin Jarir Al-Thabari (251-310 H) sampai kepada masa Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M), kita akan menemui ciri utama yang menghimpun kitab-kitab tafsir tersebut adalah analisis redaksi. Agaknya hal ini merupakan salah satu usaha untuk meletakkan dasar-dasar ilmiah bagi pemahaman umat Islam terhadap kemukjizatan tersebut, setelah ketinggian nilai sastranya tidak lagi dipahami secara instink-fitri (alamiah) oleh orang-orang Arab sekalipun. Ini akhirnya menimbulkan pendapat bahwa redaksi Al-Quran bukanlah sesuatu yang luar biasa, seperti teori Al-Shirfah[108] yang dikemukakan oleh Al-Nazam (w. 835 H). Tetapi harus diakui bahwa usaha-usaha ulama untuk menafsirkan Al-Quran dengan metode analisis-redaksi tersebut, bahkan dengan metode komparasi yang kemudian dikembangkan Abu Bakar Al-Baqillani (w. 403 H) dalam rangka kemukjizatannya, juga tidak dapat bertahan lama setelah semakin mundurnya penguasaan sastra dan kaidah-kaidah bahasa orang Arab sendiri.

## Beberapa Problem Tafsir

Setelah Tafsir Al-Thabari, dapat dikatakan bahwa kitab-kitab tafsir sesudahnya memiliki corak tertentu yang dirasakan bahwa penulisnya "memaksakan sesuatu terhadap Al-Quran".[109] Kalau hal tersebut bukan suatu paham akidah, fiqih, atau tasawuf, maka paling tidak salah satu aliran kaidah bahasa. Hal ini dapat dilihat dengan jelas pada Tafsir Al-

Kasysyaf karya Al-Zamakhsyari (467-538 H), atau Anwar Al-Tanzil karya Al-Baidhawi (w. 791 H), atau Ruh Al-Ma'ani karya Al-Alusi (w. 1270 H), atau Al-Bahr Al-Muhith karya Abu Hayyan (w. 745 H), dan sebagainya. Cara-cara yang mereka tempuh itu menjadikan petunjuk-petunjuk Al-Quran, yang tadinya dipahami secara mudah, menjadi semacam disiplin ilmu yang sukar untuk dicerna. Hal ini dikarenakan kitab-kitab tafsir itu berisikan pembahasan-pembahasan yang mendalam, namun gersang dari petunjuk-petunjuk yang menyentuh jiwa serta menalarkan akal.

Metode yang selama ini digunakan para mufasir sejak masa kodifikasi Tafsir, yang oleh sementara ahli diduga dimulai oleh Al-Farra' (w. 207 H), sampai tahun 1960 adalah menafsirkan Al-Quran ayat demi ayat sesuai dengan susunannya dalam mush-haf. Bentuk demikian menjadikan petunjuk-petunjuk Al-Quran terpisah-pisah dan tidak disodorkan kepada pembacanya secara menyeluruh. Fakhruddin Al-Razi (w. 606 H/1210 M) misalnya, walaupun menyadari betapa pentingnya korelasi antara ayat, dan dia mengajak para mufasir untuk mencurahkan perhatian kepada hal itu, namun dia sendiri dalam kedua kitab tafsirnya tidak menyinggung banyak tentangnya. Karena perhatiannya tercurah kepada pembahasan-pembahasan filsafat (teologi) dan ilmu falak.

Pembahasan masalah seperti ini mencapai puncaknya di bawah usaha Ibrahim bin 'Umar Al-Biqa'i (809-885 H). Tetapi korelasi di sini ternyata menyangkut sistematika penyusunan ayat dan surat Al-Quran sesuai dengan urutan-urutannya dalam mush-haf, bukan dari segi korelasi ayat-ayatnya yang membahas masalah-masalah yang sama dan terkadang bagian-bagiannya terpencar dalam sekian surat. Di lain segi, maksud pembahasan Al-Biqa'i ini adalah untuk menjelaskan kemukjizatan Al-Quran dari segi sistematika penyusunan ayat-ayat dan surat-suratnya, serta sebab pemilihan suatu redaksi terhadap redaksi lainnya,[110] bukan untuk menggambarkan segi-segi petunjuk Al-Quran yang dapat dipetik dan dimanfaatkan masyarakat dalam kehidupan sehari-hari.

Al-Syathibi menjelaskan bahwa satu surat, walaupun dapat mengandung banyak masalah, namun masalah-masalah tersebut berkaitan antara satu dengan lainnya. Sehingga seseorang hendaknya jangan hanya mengarahkan pandangan pada awal surat, tetapi hendaknya memperhatikan pula akhir surat, atau sebaliknya. Karena bila tidak demikian, akan terabaikan maksud ayat-ayat yang diturunkan itu.

"Tidak dibenarkan seseorang hanya memperhatikan bagian-bagian dari satu pembicaraan, kecuali pada saat ia bermaksud untuk memahami arti lahiriah dari satu kosakata menurut tinjauan etimologis, bukan maksud si pembicara. Kalau arti tersebut tidak dipahaminya, maka ia harus segera memperhatikan seluruh pembicaraan dari awal hingga akhir," demikian kata Al-Syathibi.[111]

Pada bulan Januari 1960, Syaikh Al-Azhar, Mahmud Syaltut, menerbitkan Tafsirnya, Tafsir Al-Qur'an Al-Karim. Di situ beliau menafsirkan Al-Quran bukan ayat demi ayat, tetapi dengan jalan membahas surat demi surat atau bagian suatu surat, dengan menjelaskan tujuan-tujuan utama serta petunjuk-petunjuk yang dapat dipetik darinya. Walaupun ide tentang kesatuan dan isi petunjuk surat demi surat telah pernah dilontarkan oleh Al-Syathibi (w. 1388 M), tapi perwujudan ide itu dalam satu kitab Tafsir baru

dimulai oleh Mahmud Syaltut. Metode ini, walaupun telah banyak menghindari kekurangan-kekurangan metode lama, masih menjadikan pembahasan mengenai petunjuk Al-Quran secara terpisah-pisah, karena tidak kurang satu petunjuk yang saling berhubungan tercantum dalam sekian banyak surat yang terpisah-pisah. Seperti dikemukakan semula bahwa pendapat seseorang tentang sesuatu masalah ditentukan oleh banyak faktor. Nah, kalau kita mengesampingkan sementara pendapat yang keliru yang tidak kurang ditemui dalam sekian banyak kitab tafsir lama, dan karena ketuaannya telah mendapat semacam pengkultusan, dan kita melihat pendapat-pendapat lainnya, maka kita temui pendapat-pendapat yang dapat diterima "pada masanya". Tetapi karena faktor yang dikemukakan di atas, maka pendapat tersebut kini sudah "out of date", dan tidak lagi dapat diterima. Misalnya, penafsiran tentang datarnya bumi, berdasarkan firman Allah pada surat Nuh ayat 19, sebelum ditemukan benua Amerika dan sebelum dibuktikan bumi kita bulat; atau penafsiran tujuh tingkat langit dengan tujuh planet yang mengitari tata surya, yang ternyata tidak hanya tujuh.

Sementara itu, berbarengan dengan perkembangan masyarakat, berbagai problem dan pandangan baru timbul dan perlu ditanggapi secara serius, yang tentunya berbeda dengan problem yang dihadapi oleh masyarakat sebelum kita. Problem dan pemecahan masalah yang dikemukakan oleh Muhammad Rasyid Ridha agaknya sudah tidak relevan dengan keadaan masa kini, atau paling tidak sudah tidak menduduki prioritas pertama dalam perhatian atau kepentingan masyarakat sekarang.

Dapat dibayangkan bagaimana kiranya jika yang disodorkan kepada masyarakat umum adalah masalah-masalah yang menjadi pembahasan ulama Tafsir pada masa sebelum Rasyid Ridha. Tidak syak lagi bahwa manusia yang dibentuk pikirannya dengan uraian-uraian tersebut adalah manusia-manusia abad lalu yang "terlambat lahir".

## Metode Mawdhu'iy

Dari sini pula para ahli keislaman mengarahkan pandangan mereka kepada problem-problem baru dan berusaha untuk memberikan jawaban-jawabannya melalui petunjuk-petunjuk Al-Quran, sambil memperhatikan hasil-hasil pemikiran atau penemuan manusia, baik yang positif maupun yang negatif, sehingga bermunculanlah banyak karya ilmiah yang berbicara tentang satu topik tertentu menurut pandangan Al-Quran, misalnya Al-Insan fi Al-Quran, dan Al-Mar'ah fi Al-Quran karya Abbas Mahmud Al-Aqqad, atau Al-Riba fi Al-Quran karya Al-Maududi, dan sebagainya.

Namun karya-karya ilmiah tersebut disusun bukan sebagai pembahasan Tafsir. Di sini ulama Tafsir kemudian mendapat inspirasi baru, dari bermunculan karya-karya Tafsir yang menetapkan satu topik tertentu, dengan jalan menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat, dari beberapa surat, yang berbicara tentang topik tersebut, untuk kemudian dikaitkan satu dengan lainnya, sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan Al-Quran. Metode ini di Mesir pertama kali dicetuskan oleh Prof. Dr. Ahmad Sayyid Al-Kumiy, Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar sampai tahun 1981.

Beberapa dosen Tafsir di universitas tersebut telah berhasil menyusun banyak karya ilmiah dengan menggunakan metode tersebut. Antara lain Prof. Dr. Al-Husaini Abu Farhah menulis Al-Futuhat Al-Rabbaniyyah fi Al-Tafsir Al-Mawdhu'i li Al-Ayat Al-Qur'aniyyah dalam dua jilid, dengan memilih banyak topik yang dibicarakan Al-Quran.

Dalam menghimpun ayat-ayat yang ditafsirkannya secara mawdhu'i (tematik) itu, Al-Husaini tidak mencantumkan seluruh ayat dari seluruh surat, walaupun seringkali menyebutkan jumlah ayat-ayatnya dengan memberikan beberapa contoh, sebagaimana tidak juga dikemukakannya perincian ayat-ayat yang turun pada periode Makkah sambil membedakannya dengan periode Madinah, sehingga terasa bahwa apa yang ditempuhnya itu masih mengandung beberapa kelemahan.

Pada tahun 1977, Prof. Dr. Abdul Hay Al-Farmawiy, yang juga menjabat guru besar pada Fakultas Ushuluddin Al-Azhar, menerbitkan buku Al-Bidayah fi Al-Tafsir Al-Mawdhu'i dengan mengemukakan secara terinci langkah-langkah yang hendaknya ditempuh untuk menerapkan metode mawdhu'iy. Langkah-langkah tersebut adalah:

(a) Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik);

(b) Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut;

(c) Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang asbab al-nuzul-nya;

(d) Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing;

(e) Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna (outline);

(f) Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan;

(g) Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang 'am (umum) dan yang khash (khusus), mutlak dan muqayyad (terikat), atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan.[112]

Penulis mempunyai beberapa catatan dalam rangka pengembangan metode tafsir Mawdhu'iy dan langkah-langkah yang diusulkan di atas. Antara lain:

**(1) Penetapan masalah yang dibahas**

Walaupun metode ini dapat menampung semua persoalan yang diajukan, terlepas apakah jawabannya ada atau tidak, namun untuk menghindari kesan keterikatan yang dihasilkan oleh metode tahliliy akibat pembahasan-pembahasannya terlalu bersifat sangat teoretis, maka akan lebih baik bila permasalahan yang dibahas itu diprioritaskan pada persoalan yang menyentuh masyarakat dan dirasakan langsung oleh mereka.

Ini berarti, mufasir Mawdhu'iy diharapkan agar terlebih dahulu mempelajari problem-problem masyarakat, atau ganjalan-ganjalan pemikiran yang dirasakan sangat membutuhkan jawaban Al-Quran, misalnya petunjuk Al-Quran menyangkut kemiskinan, keterbelakangan, penyakit dan sebagainya. Dengan demikian, corak dan metode penafsiran semacam ini memberi jawaban terhadap problem masyarakat tertentu di lokasi tertentu dan tidak harus memberi jawaban terhadap mereka yang hidup sesudah generasinya, atau yang tinggal di luar wilayahnya.

**(2) Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya**

Yaitu hanya dibutuhkan dalam upaya mengetahui perkembangan petunjuk Al-Quran menyangkut persoalan yang dibahas, apalagi bagi mereka yang berpendapat ada nasikh dan mansukh dalam Al-Quran. Bagi mereka yang bermaksud menguraikan satu kisah, atau kejadian, maka runtutan yang dibutuhkan adalah runtutan kronologis peristiwa.

**(3) Kosakata ayat dengan merujuk kepada penggunaan Al-Quran**

Walaupun metode ini tidak mengharuskan uraian tentang pengertian kosakata, namun kesempurnaannya dapat dicapai apabila sejak dini sang mufasir berusaha memahami arti kosakata ayat dengan merujuk kepada penggunaan Al-Quran sendiri. Hal ini dapat dinilai sebagai pengembangan dari tafsir bi al-ma'tsur, yang pada hakikatnya merupakan benih awal dari metode mawdhu'iy.

Pengamatan terhadap pengertian kosakata, demikian juga pesan-pesan yang dikandung oleh satu ayat, hendaknya diarahkan antara lain kepada bentuk dan timbangan kata yang digunakan, subjek dan objeknya, serta konteks pembicaraannya. Bentuk kata dan kedudukan i'rab, misalnya, mempunyai makna tersendiri. Bentuk ism memberi kesan kemantapan, fi'l mengandung arti pergerakan, bentuk rafa' menunjukkan subjek atau upaya, nashb yang menjadi objek dapat mengandung arti ketiadaan upaya, sedang al-jar memberi kesan keterkaitan dalam keikutan.[113]

Untuk menetapkan masalah yang akan dibahas, beberapa kitab dapat menjadi rujukan, antara lain Tafshil Ayat Al-Qur'an karya sekelompok orientalis dan yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Muhammad Fuad Abdul Baqiy. Demikian pula Kitab Al-Hayat karya Muhammad Reza Hakimi dan kawan-kawan, atau juga dapat ditempuh dengan menggunakan Al-Mu'jam Al-Mufahras Ii Alfazh Al-Qur'an karya Muhammad Fuad 'Abdul Baqiy, dengan memperhatikan kosakata dan sinonimnya yang berhubungan dengan suatu masalah yang dibahas itu.

**(4) Azbab al-Nuzul**

Perlu digarisbawahi bahwa, walaupun dalam langkah-langkah tersebut tidak dikemukakan menyangkut sebab nuzul, namun tentunya hal ini tidak dapat diabaikan, karena sebab nuzul mempunyai peranan yang sangat besar dalam memahami ayat-ayat Al-Quran. Hanya saja hal ini tidak dicantumkan di sana karena ia tidak harus dicantumkan dalam uraian, tetapi harus dipertimbangkan ketika memahami arti ayat-

ayatnya masing-masing. Bahkan hubungan antara ayat yang biasanya dicantumkan dalam kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode analisis, tidak pula harus dicantumkan dalam pembahasan, selama ia tidak mempengaruhi pengertian yang akan ditonjolkan.

Dapat digarisbawahi pula bahwa langkah-langkah yang dijelaskan di atas menempatkan penyusunan "pembahasan dalam satu kerangka yang sempurna" pada tahap yang kelima agar kerangka tersebut tersusun atas dasar bahan-bahan yang telah diperoleh dari langkah-langkah sebelumnya. Hal ini untuk menghindari sedapat mungkin pra-konsepsi yang mungkin dapat mempengaruhi mufasir dalam penafsirannya.

Dengan tersusunnya langkah-langkah tersebut, bahkan dengan penerapan yang dicontohkan oleh Al-Farmawiy dalam karyanya dengan menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan: (a) pemeliharaan anak yatim dalam Al-Quran; (b) arti ummiyatAl-Arab (kebuta-hurufan orang Arab) dalam Al-Quran; (c) etika meminta izin dalam Al-Quran; dan (d) menundukkan mata dan memelihara alat kelamin dalam Al-Quran, maka lahirlah bentuk kedua dari metode tafsir mawdhu'iy. Bentuk pertama, ialah penafsiran menyangkut satu surat dalam Al-Quran dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan khusus, serta hubungan persoalan-persoalan yang beraneka ragam dalam surat tersebut antara satu dengan lainnya, sehingga kesemua persoalan tersebut kait-mengait bagaikan satu persoalan saja, sebagaimana ditempuh oleh Mahmud Syaltut dalam kitab Tafsirnya.

Kedua, menghimpun ayat-ayat Al-Quran yang membahas masalah tertentu dari berbagai surat Al-Quran, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut, sebagai jawaban terhadap masalah yang menjadi pokok pembahasannya.

## Keistimewaan Metode Mawdhu'iy

Beberapa keistimewaan metode ini antara lain, (a) menghindari problem atau kelemahan metode lain yang digambarkan dalam uraian di atas; (b) menafsirkan ayat dengan ayat atau dengan hadis Nabi, satu cara terbaik dalam menafsirkan Al-Quran; (c) kesimpulan yang dihasilkan mudah dipahami. Hal ini disebabkan karena ia membawa pembaca kepada petunjuk Al-Quran tanpa mengemukakan berbagai pembahasan terperinci dalam satu disiplin ilmu. Juga dengan metode ini, dapat dibuktikan bahwa persoalan yang disentuh Al-Quran bukan bersifat teoretis semata-mata dan atau tidak dapat diterapkan dalam kehidupan masyarakat. Dengan begitu ia dapat membawa kita kepada pendapat Al-Quran tentang berbagai problem hidup disertai dengan jawaban jawabannya. Ia dapat memperjelas kembali fungsi Al-Quran sebagai Kitab Suci. Dan terakhir dapat membuktikan keistimewaan Al-Quran. Selain itu, (d) metode ini memungkinkan seseorang untuk menolak anggapan adanya ayat-ayat yang bertentangan dalam Al-Quran. Ia sekaligus dapat dijadikan bukti bahwa ayat-ayat Al-Quran sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan masyarakat.

## Perbedaan Metode Mawdhu'iy dengan Metode Analisis

Yang dimaksud dengan metode analisis adalah "penjelasan tentang arti dan maksud ayat-ayat Al-Quran dari sekian banyak seginya yang ditempuh oleh mufasir dengan menjelaskan ayat demi ayat sesuai urutannya di dalam mush-haf melalui penafsiran kosakata, penjelasan sebab nuzul, munasabah, serta kandungan ayat-ayat tersebut sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufasir itu".

Metode tersebut jelas berbeda dengan metode Mawdhu'iy yang telah digambarkan langkah-langkahnya di atas. Perbedaan itu antara lain, pertama, mufasir mawdhu'iy, dalam penafsirannya, tidak terikat dengan susunan. ayat dalam mush-haf, tetapi lebih terikat dengan urutan masa turunnya ayat atau kronologi kejadian, sedang mufasir analisis memperhatikan susunan sebagaimana tercantum dalam mush-haf.

Kedua, mufasir Mawdhu'i tidak membahas segala segi permasalahan yang dikandung oleh satu ayat, tapi hanya yang berkaitan dengan pokok bahasan atau judul yang ditetapkannya.[114] Sementara para mufasir analisis berusaha untuk berbicara menyangkut segala sesuatu yang ditemukannya dalam setiap ayat. Dengan demikian mufasir Mawdhu'i, dalam pembahasannya, tidak mencantumkan arti kosakata, sebab nuzul, munasabah ayat dari segi sistematika perurutan, kecuali dalam batas-batas yang dibutuhkan oleh pokok bahasannya. Mufasir analisis berbuat sebaliknya.

Ketiga, mufasir mawdhu'i berusaha untuk menuntaskan permasalahan-permasalahan yang menjadi pokok bahasannya. Mufasir analisis biasanya hanya mengemukakan penafsiran ayat-ayat secara berdiri sendiri, sehingga persoalan yang dibahas menjadi tidak tuntas, karena ayat yang ditafsirkan seringkali ditemukan kaitannya dalam ayat lain pada bagian lain surat tersebut, atau dalam surat yang lain.

## Perbedaan Metode Mawdhu'iy dengan Metode Komparasi

Yang dimaksud dengan metode komparasi adalah "membandingkan ayat-ayat Al-Quran yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi, yang berbicara tentang masalah atau kasus yang berbeda, dan yang memiliki redaksi yang berbeda bagi masalah atau kasus yang sama atau diduga sama. Termasuk dalam objek bahasan metode ini adalah membandingkan ayat-ayat Al-Quran dengan hadis-hadis Nabi saw., yang tampaknya bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat ulama tafsir menyangkut penafsiran ayat-ayat Al-Quran.

Dalam metode ini, khususnya yang membandingkan antara ayat dengan ayat seperti dikemukakan di atas, sang mufasir biasanya hanya menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan perbedaan kandungan yang dimaksud oleh masing-masing ayat atau perbedaan kasus atau masalah itu sendiri, seperti misalnya perbedaan antara:

[tulisan Arab]

dalam surat Al-An'am ayat 151, dan

[tulisan Arab]

dalam surat Al-Isra' ayat 31, atau perbedaan antara:

[tulisan Arab]

dalam surat Al-A'raf ayat 12, dengan

[tulisan Arab]

dalam surat Shad ayat 75.

Demikian juga antara Al-Anfal ayat 10 dengan Ali Imran ayat 126.

Mufasir yang menempuh metode ini, sepert misalnya Al-Khatib Al-Iskafi dalam kitabnya Durrah Al-Tanzil wa Ghurrah Al-Ta'wil, tidak mengarahkan pandangannya kepada petunjuk-petunjuk yang dikandung oleh ayat-ayat yang dibandingkannya itu, kecuali dalam rangka penjelasan sebab-sebab perbedaan redaksional. Sementara dalam metode Mawdhu'i, seorang mufasir, disamping menghimpun semua ayat yang berkaitan dengan masalah yang dibahas, ia juga mencari persamaan-persamaan, serta segala petunjuk yang dikandungnya, selama berkaitan dengan pokok bahasan yang ditetapkan.

Di sini kita melihat bahwa jangkauan bahasan metode komparasi lebih sempit dari metode Mawdhu'i, karena yang pertama hanya terbatas dalam perbedaan redaksi semata-mata. Membandingkan ayat dengan hadis, yang kelihatannya bertentangan, dilakukan juga oleh ulama hadis, khususnya dalam bidang yang dinamakan mukhtalif al-hadits. Sikap ulama dalam hal ini berbeda-beda. Abu Hanifah dan penganut mazhabnya menolak sejak dini hadis yang bertentangan atau tidak sejalan dengan ayat Al-Quran. Sementara itu, Imam Malik dan penganut mazhabnya dapat menerima hadis yang tidak sejalan dengan ayat, apabila ada qarinah (pendukung bagi hadis tersebut) berupa pengalaman penduduk Madinah atau ijma' ulama. Lainnya, Imam Syafi'i, berupaya untuk mengkompromikan ayat dan hadis tersebut, khususnya jika sanad hadis tersebut sahih.

Dalam membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir menyangkut ayat Al-Quran, ada beberapa hal yang perlu mendapat sorotan:

(1) Kondisi sosial politik pada masa seorang mufasir hidup;

(2) Kecenderungannya dan latar belakang pendidikannya;

(3) Pendapat yang dikemukakannya --apakah pendapat pribadi, ataupun pengembangan pendapat sebelumnya, atau juga pengulangannya;

(4) Setelah menjelaskan hal-hal di atas, pembanding melakukan analisis untuk mengemukakan penilaiannya tentang pendapat tersebut --baik menguatkan atau melemahkan pendapat-pendapat mufasir yang diperbandingkannya.

## Penutup

Sebelum mengakhiri tulisan ini, perlu digarisbawahi beberapa masalah, agar seorang yang bermaksud menempuh metode Mawdhu'i atau membaca penafsiran yang menempuh metode tersebut tidak terjerumus kedalam kesalahan atau kesalahpahaman.

Hal-hal tersebut adalah:

(1) Metode Mawdhu'i pada hakikatnya tidak atau belum mengemukakan seluruh kandungan ayat Al-Quran yang ditafsirkannya itu. Harus diingat bahwa pembahasan yang diuraikan atau ditemukan hanya menyangkut judul yang ditetapkan oleh mufasirnya, sehingga dengan demikian mufasir pun harus selalu mengingat hal ini agar ia tidak dipengaruhi oleh kandungan atau isyarat-isyarat yang ditemukannya dalam ayat-ayat tersebut yang tidak sejalan dengan pokok bahasannya.

(2) Mufasir yang menggunakan metode ini hendaknya memperhatikan dengan seksama urutan ayat-ayat dari segi masa turunnya, atau perincian khususnya. Karena kalau tidak, ia dapat terjerumus ke dalam kesalahan-kesalahan baik di bidang hukum maupun dalam perincian kasus atau peristiwa.

(3) Mufasir juga hendaknya memperhatikan benar seluruh ayat yang berkaitan dengan pokok bahasan yang telah ditetapkannya itu. Sebab kalau tidak, pembahasan yang dikemukakannya tidak akan tuntas, atau paling tidak, jawaban Al-Quran yang dikemukakan menjadi terbatas.

## Catatan kaki

108 Teori ini menyatakan bahwa orang-orang Arab sebenarnya mampu untuk menyusun kalimat-kalimat semacam Al-Quran. Tetapi, hal tersebut tidak terlaksana, karena Allah SWT melakukan campur tangan, dengan jalan mencabut pengetahuan dan rasa bahasa yang mereka miliki, atau dengan jalan melemahkan semangat dan keinginan mereka untuk menandingi Al-Quran.

109 Lihat Pengantar Muhammad Al-Bahiy, dalam Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, karya Mahmud Syaltut, Dar Al-Qalam, Mesir, cet. II, tt, h. 7.

110 Bukunya, berjudut Nazhm Al-Durar fi Tanasub Al-Ayat wa Al-Suwar, telah dicetak di Bombay, India, sebanyak 13 jilid sampai dengan surah Al-Furqan. Sisanya masih berbentuk manuskrip yang antara lain terdapat di perpustakaan Universitas Al-Azhar, Mesir.

111 Al-Syathibi, Al-Muwafaqat, Dar Al-Ma'rufah, Beirut, 1975, jilid III, h. 144.

112 'Abdul Hay Al-Farmawiy, Al-Bidayah fi Tafsir Al-Mawdhu'iy, Al-Hadharah Al-'Arabiyah, Kairo, cetakan II, 1977, h. 62.

113 Lihat lebih jauh Hassan Hanafi, Al-Yamin wa Al-Yasar fi Al-Fikr Al-Diniy, Madbuliy, Mesir, 1989, h. 105.

114 Ayat 90 surah Al-Maidah, misalnya, yang berbicara tentang minuman keras, perjudian, dan berhala-berhala sesembahan, keseluruhannya menjadi bahasan penafsir "analisis". Tetapi penafsir maudhu'iy, hanya membahas pokok bahasannya saja. Jika pokok bahasan yang dipilihnya tentang "minuman keras", maka ia tidak akan menyinggung persoalan judi dan berhala-berhala.

# Hubungan Hadis dan Al-Quran

Al-hadits didefinisikan oleh pada umumnya ulama --seperti definisi Al-Sunnah-- sebagai "Segala sesuatu yang dinisbahkan kepada Muhammad saw., baik ucapan, perbuatan dan taqrir (ketetapan), maupun sifat fisik dan psikis, baik sebelum beliau menjadi nabi maupun sesudahnya." Ulama ushul fiqh, membatasi pengertian hadis hanya pada "ucapan-ucapan Nabi Muhammad saw. yang berkaitan dengan hukum"; sedangkan bila mencakup pula perbuatan dan taqrir beliau yang berkaitan dengan hukum, maka ketiga hal ini mereka namai Al-Sunnah. Pengertian hadis seperti yang dikemukakan oleh ulama ushul tersebut, dapat dikatakan sebagai bagian dari wahyu Allah SWT yang tidak berbeda dari segi kewajiban menaatinya dengan ketetapan-ketetapan hukum yang bersumber dari wahyu Al-Quran.

Sementara itu, ulama tafsir mengamati bahwa perintah taat kepada Allah dan Rasul-Nya yang ditemukan dalam Al-Quran dikemukakan dengan dua redaksi berbeda. Pertama adalah Athi'u Allah wa al-rasul, dan kedua adalah Athi'u Allah wa athi'u al-rasul. Perintah pertama mencakup kewajiban taat kepada beliau dalam hal-hal yang sejalan dengan perintah Allah SWT; karena itu, redaksi tersebut mencukupkan sekali saja penggunaan kata athi'u. Perintah kedua mencakup kewajiban taat kepada beliau walaupun dalam hal-hal yang tidak disebut secara eksplisit oleh Allah SWT dalam Al-Quran, bahkan kewajiban taat kepada Nabi tersebut mungkin harus dilakukan terlebih dahulu --dalam kondisi tertentu-- walaupun ketika sedang melaksanakan perintah Allah SWT, sebagaimana diisyaratkan oleh kasus Ubay ibn Ka'ab yang ketika sedang shalat dipanggil oleh Rasul saw. Itu sebabnya dalam redaksi kedua di atas, kata athi'u diulang dua kali, dan atas dasar ini pula perintah taat kepada Ulu Al-'Amr tidak dibarengi dengan kata athi'u karena ketaatan terhadap mereka tidak berdiri sendiri, tetapi bersyarat dengan sejalannya perintah mereka dengan ajaran-ajaran Allah dan Rasul-Nya. (Perhatikan Firman Allah dalam QS 4:59). Menerima ketetapan Rasul saw. dengan penuh kesadaran dan kerelaan tanpa sedikit pun rasa enggan dan pembangkangan, baik pada saat ditetapkannya hukum maupun setelah itu, merupakan syarat keabsahan iman seseorang, demikian Allah bersumpah dalam Al-Quran Surah Al-Nisa' ayat 65.

Tetapi, di sisi lain, harus diakui bahwa terdapat perbedaan yang menonjol antara hadis dan Al-Quran dari segi redaksi dan cara penyampaian atau penerimaannya. Dari segi redaksi, diyakini bahwa wahyu Al-Quran disusun langsung oleh Allah SWT. Malaikat Jibril hanya sekadar menyampaikan kepada Nabi Muhammad saw., dan beliau pun langsung menyampaikannya kepada umat, dan demikian seterusnya generasi demi

generasi. Redaksi wahyu-wahyu Al-Quran itu, dapat dipastikan tidak mengalami perubahan, karena sejak diterimanya oleh Nabi, ia ditulis dan dihafal oleh sekian banyak sahabat dan kemudian disampaikan secara tawatur oleh sejumlah orang yang --menurut adat-- mustahil akan sepakat berbohong. Atas dasar ini, wahyu-wahyu Al-Quran menjadi qath'iy al-wurud. Ini, berbeda dengan hadis, yang pada umumnya disampaikan oleh orang per orang dan itu pun seringkali dengan redaksi yang sedikit berbeda dengan redaksi yang diucapkan oleh Nabi saw. Di samping itu, diakui pula oleh ulama hadis bahwa walaupun pada masa sahabat sudah ada yang menulis teks-teks hadis, namun pada umumnya penyampaian atau penerimaan kebanyakan hadis-hadis yang ada sekarang hanya berdasarkan hafalan para sahabat dan tabi'in. Ini menjadikan kedudukan hadis dari segi otensititasnya adalah zhanniy al-wurud.
Walaupun demikian, itu tidak berarti terdapat keraguan terhadap keabsahan hadis karena sekian banyak faktor -- baik pada diri Nabi maupun sahabat beliau, di samping kondisi sosial masyarakat ketika itu, yang topang-menopang sehingga mengantarkan generasi berikut untuk merasa tenang dan yakin akan terpeliharanya hadis-hadis Nabi saw.

## Fungsi Hadis terhadap Al-Quran

Al-Quran menekankan bahwa Rasul saw. berfungsi menjelaskan maksud firman-firman Allah (QS 16:44). Penjelasan atau bayan tersebut dalam pandangan sekian banyak ulama beraneka ragam bentuk dan sifat serta fungsinya.

'Abdul Halim Mahmud, mantan Syaikh Al-Azhar, dalam bukunya Al-Sunnah fi Makanatiha wa fi Tarikhiha menulis bahwa Sunnah mempunyai fungsi yang berhubungan dengan Al-Quran dan fungsi sehubungan dengan pembinaan hukum syara'. Dengan menunjuk kepada pendapat Al-Syafi'i dalam Al-Risalah, 'Abdul Halim menegaskan bahwa, dalam kaitannya dengan Al-Quran, ada dua fungsi Al-Sunnah yang tidak diperselisihkan, yaitu apa yang diistilahkan oleh sementara ulama dengan bayan ta'kid dan bayan tafsir. Yang pertama sekadar menguatkan atau menggarisbawahi kembali apa yang terdapat di dalam Al-Quran, sedangkan yang kedua memperjelas, merinci, bahkan membatasi, pengertian lahir dari ayat-ayat Al-Quran.

Persoalan yang diperselisihkan adalah, apakah hadis atau Sunnah dapat berfungsi menetapkan hukum baru yang belum ditetapkan dalam Al-Quran? Kelompok yang menyetujui mendasarkan pendapatnya pada 'ishmah (keterpeliharaan Nabi dari dosa dan kesalahan, khususnya dalam bidang syariat) apalagi sekian banyak ayat yang menunjukkan adanya wewenang kemandirian Nabi saw. untuk ditaati. Kelompok yang menolaknya berpendapat bahwa sumber hukum hanya Allah, Inn al-hukm illa lillah, sehingga Rasul pun harus merujuk kepada Allah SWT (dalam hal ini Al-Quran), ketika hendak menetapkan hukum.

Kalau persoalannya hanya terbatas seperti apa yang dikemukakan di atas, maka jalan keluarnya mungkin tidak terlalu sulit, apabila fungsi Al-Sunnah terhadap Al-Quran didefinisikan sebagai bayan murad Allah (penjelasan tentang maksud Allah) sehingga apakah ia merupakan penjelasan penguat, atau rinci, pembatas dan bahkan maupun tambahan, kesemuanya bersumber dari Allah SWT. Ketika Rasul saw. melarang seorang

suami memadu istrinya dengan bibi dari pihak ibu atau bapak sang istri, yang pada zhahir-nya berbeda dengan nash ayat Al-Nisa' ayat 24, maka pada hakikatnya penambahan tersebut adalah penjelasan dari apa yang dimaksud oleh Allah SWT dalam firman tersebut.

Tentu, jalan keluar ini tidak disepakati, bahkan persoalan akan semakin sulit jika Al-Quran yang bersifat qathi'iy al-wurud itu diperhadapkan dengan hadis yang berbeda atau bertentangan, sedangkan yang terakhir ini yang bersifat zhanniy al-wurud. Disini, pandangan para pakar sangat beragam. Muhammad Al-Ghazali dalam bukunya Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Baina Ahl Al-Fiqh wa Ahl Al-Hadits, menyatakan bahwa "Para imam fiqih menetapkan hukum-hukum dengan ijtihad yang luas berdasarkan pada Al-Quran terlebih dahulu. Sehingga, apabila mereka menemukan dalam tumpukan riwayat (hadits) yang sejalan dengan Al-Quran, mereka menerimanya, tetapi kalau tidak sejalan, mereka menolaknya karena Al-Quran lebih utama untuk diikuti."

Pendapat di atas, tidak sepenuhnya diterapkan oleh ulama-ulama fiqih. Yang menerapkan secara utuh hanya Imam Abu Hanifah dan pengikut-pengikutnya. Menurut mereka, jangankan membatalkan kandungan satu ayat, mengecualikan sebagian kandungannya pun tidak dapat dilakukan oleh hadis. Pendapat yang demikian ketat tersebut, tidak disetujui oleh Imam Malik dan pengikut-pengikutnya. Mereka berpendapat bahwa al-hadits dapat saja diamalkan, walaupun tidak sejalan dengan Al-Quran, selama terdapat indikator yang menguatkan hadis tersebut, seperti adanya pengamalan penduduk Madinah yang sejalan dengan kandungan hadis dimaksud, atau adanya ijma' ulama menyangkut kandungannya. Karena itu, dalam pandangan mereka, hadis yang melarang memadu seorang wanita dengan bibinya, haram hukumnya, walaupun tidak sejalan dengan lahir teks ayat Al-Nisa' ayat 24.

Imam Syafi'i, yang mendapat gelar Nashir Al-Sunnah (Pembela Al-Sunnah), bukan saja menolak pandangan Abu Hanifah yang sangat ketat itu, tetapi juga pandangan Imam Malik yang lebih moderat. Menurutnya, Al-Sunnah, dalam berbagai ragamnya, boleh saja berbeda dengan Al-Quran, baik dalam bentuk pengecualian maupun penambahan terhadap kandungan Al-Quran. Bukankah Allah sendiri telah mewajibkan umat manusia untuk mengikuti perintah Nabi-Nya?

Harus digarisbawahi bahwa penolakan satu hadis yang sanadnya sahih, tidak dilakukan oleh ulama kecuali dengan sangat cermat dan setelah menganalisis dan membolak-balik segala seginya. Bila masih juga ditemukan pertentangan, maka tidak ada jalan kecuali mempertahankan wahyu yang diterima secara meyakinkan (Al-Quran) dan mengabaikan yang tidak meyakinkan (hadis).

## Pemahaman atas Makna Hadis

Seperti dikemukakan di atas, hadis, dalam arti ucapan-ucapan yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw., pada umumnya diterima berdasarkan riwayat dengan makna, dalam arti teks hadis tersebut, tidak sepenuhnya persis sama dengan apa yang diucapkan oleh Nabi saw. Walaupun diakui bahwa cukup banyak persyaratan yang harus diterapkan

oleh para perawi hadis, sebelum mereka diperkenankan meriwayatkan dengan makna; namun demikian, problem menyangkut teks sebuah hadis masih dapat saja muncul. Apakah pemahaman makna sebuah hadis harus dikaitkan dengan konteksnya atau tidak. Apakah konteks tersebut berkaitan dengan pribadi pengucapnya saja, atau mencakup pula mitra bicara dan kondisi sosial ketika diucapkan atau diperagakan? Itulah sebagian persoalan yang dapat muncul dalam pembahasan tentang pemahaman makna hadis.

Al-Qarafiy, misalnya, memilah Al-Sunnah dalam kaitannya dengan pribadi Muhammad saw. Dalam hal ini, manusia teladan tersebut suatu kali bertindak sebagai Rasul, di kali lain sebagai mufti, dan kali ketiga sebagai qadhi (hakim penetap hukum) atau pemimpin satu masyarakat atau bahkan sebagai pribadi dengan kekhususan dan keistimewaan manusiawi atau kenabian yang membedakannya dengan manusia lainnya. Setiap hadis dan Sunnah harus didudukkan dalam konteks tersebut.

Al-Syathibi, dalam pasal ketiga karyanya, Al-Muwafaqat, tentang perintah dan larangan pada masalah ketujuh, menguraikan tentang perintah dan larangan syara'. Menurutnya, perintah tersebut ada yang jelas dan ada yang tidak jelas. Sikap para sahabat menyangkut perintah Nabi yang jelas pun berbeda. Ada yang memahaminya secara tekstual dan ada pula yang secara kontekstual.

Suatu ketika, Ubay ibn Ka'ab, yang sedang dalam perjalanan menuju masjid, mendengar Nabi saw. bersabda, "Ijlisu (duduklah kalian)," dan seketika itu juga Ubay duduk di jalan. Melihat hal itu, Nabi yang mengetahui hal ini lalu bersabda kepadanya, "Zadaka Allah tha'atan." Di sini, Ubay memahami hadis tersebut secara tekstual.

Dalam peperangan Al-Ahzab, Nabi bersabda, "Jangan ada yang shalat Ashar kecuali di perkampungan Bani Quraizhah." Sebagian memahami teks hadis tersebut secara tekstual, sehingga tidak shalat Ashar walaupun waktunya telah berlalu --kecuali di tempat itu. Sebagian lainnya memahaminya secara kontekstual, sehingga mereka melaksanakan shalat Ashar, sebelum tiba di perkampungan yang dituju. Nabi, dalam kasus terakhir ini, tidak mempersalahkan kedua kelompok sahabat yang menggunakan pendekatan berbeda dalam memahami teks hadis.

Imam Syafi'i dinilai sangat ketat dalam memahami teks hadis, tidak terkecuali dalam bidang muamalat. Dalam hal ini, Al-Syafi'i berpendapat bahwa pada dasarnya ayat-ayat Al-Quran dan hadis-hadis Nabi saw., harus dipertahankan bunyi teksnya, walaupun dalam bidang muamalat, karena bentuk hukum dan bunyi teks-teksnya adalah ta'abbudiy, sehingga tidak boleh diubah. Maksud syariat sebagai maslahat harus dipahami secara terpadu dengan bunyi teks, kecuali jika ada petunjuk yang mengalihkan arti lahiriah teks.

Kajian 'illat, dalam pandangan Al-Syafi'i, dikembangkan bukan untuk mengabaikan teks, tetapi untuk pengembangan hukum. Karena itu, kaidah al-hukm yaduru ma'a illatih wujud wa 'adam,[115] hanya dapat diterapkan olehnya terhadap hasil qiyas, bukan terhadap bunyi teks Al-Quran dan hadis. Itu sebabnya Al-Syafi'i berpendapat bahwa lafal yang mengesahkan hubungan dua jenis kelamin, hanya lafal nikah dan zawaj, karena bunyi hadis Nabi saw. menyatakan, "Istahlaltum furujahunna bi kalimat Allah (Kalian

memperoleh kehalalan melakukan hubungan seksual dengan wanita-wanita karena menggunakan kalimat Allah)", sedangkan kalimat (lafal) yang digunakan oleh Allah dalam Al-Quran untuk keabsahan hubungan tersebut hanya lafal zawaj dan nikah.

Imam Abu Hanifah lain pula pendapatnya. Beliau sependapat dengan ulama-ulama lain yang menetapkan bahwa teks-teks keagamaan dalam bidang ibadah harus dipertahankan, tetapi dalam bidang muamalat, tidak demikian. Bidang ini menurutnya adalah ma'qul al-ma'na, dapat dijangkau oleh nalar. Kecuali apabila ia merupakan ayat-ayat Al-Quran yang berkaitan dengan perincian, maka ketika itu ia bersifat ta'abbudiy juga. Teks-teks itu, menurutnya, harus dipertahankan, bukan saja karena akal tidak dapat memastikan mengapa teks tersebut yang dipilih, tetapi juga karena teks tersebut diterima atas dasar qath'iy al-wurud. Dengan alasan terakhir ini, sikapnya terhadap teks-teks hadis menjadi longgar. Karena, seperti dikemukakan di atas, periwayatan lafalnya dengan makna dan penerimaannya bersifat zhanniy.

Berpijak pada hal tersebut di atas, Imam Abu Hanifah tidak segan-segan mengubah ketentuan yang tersurat dalam teks hadis, dengan alasan kemaslahatan. Fatwanya yang membolehkan membayar zakat fitrah dengan nilai, atau membenarkan keabsahan hubungan perkawinan dengan lafal hibah atau jual beli, adalah penjabaran dari pandangan di atas. Walaupun demikian, beliau tidak membenarkan pembayaran dam tamattu' dalam haji, atau qurban dengan nilai (uang) karena kedua hal tersebut bernilai ta'abudiy, yakni pada penyembelihannya.

Demikianlah beberapa pandangan ulama yang sempat dikemukakan tentang hadis.

### Catatan kaki

115 Ketetapan hukum selalu berkaitan dengan 'illat (motifnya). Bila motifnya ada, hukumnya bertahan; dan bila motif nya gugur, hukumnya pun gugur.

# Fungsi dan Posisi Sunah Dalam Tafsir

Wa anzalna ilayka al-dzikra litubayyina li al-nas ma nuzzila ilayhim (Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka) (QS 16:46).

Wama anzalna 'alayka al-kitab illa litubayyina lahum alladzina ikhtalafu fihi wa hudan wa rahmatan liqawmin yu'minun (Dan kami tidaklah menurunkan kepadamu Al-Kitab [Al-Quran] ini kecuali agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan dan untuk menjadi petunjuk dan rahmat bagi orang yang beriman) (QS (QS 16:64).

Uraian yang singkat ini bukan merupakan pembahasan yang menyeluruh tentang Al-Sunnah, baik dari segi kedudukan dan fungsinya terhadap Al-Quran, maupun dari segi sejarah perkembangan dan metode penelitiannya. Uraian ini hanya merupakan gambaran umum tentang beberapa masalah yang telah menimbulkan kesalahpahaman.

Al-Quran Al-Karim telah diyakini kebenarannya oleh kaum Muslim: surat demi surat, ayat demi ayat, kata demi kata, bahkan huruf demi huruf. Semuanya telah disampaikan secara utuh kepada Nabi Muhammad saw., yang kemudian memerintahkan sahabat-sahabatnya untuk menuliskan, menghapalkan dan mempelajarinya.

Beberapa saat setelah Nabi wafat, para sahabat mengumpulkan naskah-naskah Al-Quran yang ditulis itu, kemudian menyalin dan menyebarluaskannya ke seluruh penjuru dunia Islam. Hingga kini, apa yang mereka lakukan itu diterima dan dipelihara oleh generasi demi generasi. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa apa yang dibaca dalam mushaf dewasa ini tidak berbeda sedikit pun dengan apa yang pernah dibaca oleh Nabi Muhammad saw., dan para pengikutnya lima belas abad yang lalu.

Nabi Muhammad ditugaskan untuk menjelaskan kandungan ayat-ayatnya. Hal ini terbukti, antara lain, dalam ayat-ayat yang dikutip di awal uraian ini. Dengan demikian, penjelasan-penjelasan Nabi Muhammad saw. tidak dapat dipisahkan dari pemahaman maksud ayat-ayat Al-Quran. Beliau adalah satu-satunya manusia yang mendapat wewenang penuh untuk menjelaskan Al-Quran (QS 4:105). Penjelasan beliau dapat dipastikan kebenarannya. Tidak seorang Muslim pun yang dapat menggantikan penjelasan Rasul dengan penjelasan manusia lain, apa pun kedudukannya.

Penjelasan-penjelasan atas arti dan maksud ayat Al-Quran yang diberikan oleh Nabi Muhammad saw. bermacam-macam bentuknya. Ia dapat berupa ucapan, perbuatan, tulisan ataupun taqrir (pembenaran berupa diamnya beliau terhadap perbuatan yang dilakukan oleh orang lain).[116] Nabi Muhammad saw. telah diberi oleh Allah SWT --melalui Al-Quran-- hak dan wewenang tersebut. Segala ketetapannya harus diikuti. Tingkah lakunya merupakan panutan terbaik bagi mereka yang mengharapkan rahmat Allah dan keselamatan di hari kiamat. (QS 33: 21).

Perintah untuk taat (athi'u) telah disebut dalam Al-Quran sebanyak sembilan belas kali. Terkadang, perintah tersebut digabungkan antara taat kepada Allah dengan, sekaligus, kepada Rasul: Athi'u Allah wa al-rasul (QS 3:32, 132; 8:1, 46; dan sebagainya). Tetapi juga, terkadang antara keduanya dipisah dengan kata "athi'u": Athi 'u Allah wa athi'u al-rasul (QS 4:59; 24:54; 4:23; dan sebagainya).

Penggabungan dan pemisahan di atas bukanlah tidak mempunyai arti; ia mengisyaratkan bahwa perintah-perintah Nabi Muhammad saw., harus diikuti, baik yang bersumber langsung dari Allah (Al-Quran) --sebagaimana ayat yang menggambarkan ketaatan kepada Allah dan Rasul di atas-- maupun perintah-perintahnya berupa kebijaksanaan --seperti ayat-ayat kelompok kedua di atas.

Itulah sebabnya mengapa Al-Quran menegaskan bahwa hendaknya dilaksanakan apa yang diperintahkan oleh Rasul dan meninggalkan apa yang dilarangnya (QS 59:7). Dan bahwa barangsiapa taat kepada Rasul maka ia telah taat kepada Allah (QS 4:80), sebagaimana telah dijelaskan pula bahwa Muhammad saw. tiada lain adalah seorang Rasul (QS 3:144).

Al-Quran juga mengancam orang-orang yang menentang perintahnya (QS 24:62). Bahkan, ia menyatakan bahwa mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu (Muhammad) sebagai hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima sepenuhnya (QS 4:65).

Dari beberapa ayat di atas, jelaslah bahwa mereka yang menduga bahwa Nabi Muhammad saw. tidak mempunyai wewenang dalam urusan agama, adalah keliru. Ayat laysa laka min al-amri syai'un (QS 3:128), diterjemahkan oleh sementara orang dengan tidak ada wewenang bagimu tentang urusan (agama) sedikit pun. Ini tidaklah benar, karena yang dimaksud dengan "urusan" dalam ayat ini adalah urusan diterima atau ditolaknya tobat orang-orang tertentu, sebagaimana bunyi lanjutan ayat tersebut.[117]

Sementara orang ada yang meragukan otentisitas penjelasan-penjelasan Nabi yang merupakan bagian dari Sunnah (hadits). Hal ini disebabkan, antara lain, karena mereka menduga bahwa hadis-hadis baru ditulis pada masa pemerintahan 'Umar bin 'Abdul 'Aziz (99-101 H). Dugaan yang sangat keliru ini timbul karena mereka tidak dapat membedakan antara penulisan hadis yang, secara resmi, diperintahkan langsung oleh penguasa untuk disebarluaskan ke seluruh pelosok, dengan penulisan hadis yang dilakukan atas prakarsa perorangan yang telah dimulai sejak masa Rasulullah saw.

Penulisan bentuk kedua ini sedemikian banyaknya, sehingga banyak pula dikenal naskah-naskah hadis, antara lain:

1. Al-Shahifah Al-Shahihah (Shahifah Humam), yang berisikan hadis-hadis Abu Hurairah yang ditulis langsung oleh muridnya, Humam bin Munabbih. Naskah ini telah ditemukan oleh Prof. Dr. Hamidullah dalam bentuk manuskrip, masing-masing di Berlin (Jerman) dan Damaskus (Syria).

2. Al-Shahifah Al-Shadziqah, yang ditulis langsung oleh sahabat 'Abdullah bin Amir bin 'Ash --seorang sahabat yang, oleh Abu Hurairah, dinilai banyak mengetahui hadis-- dan sahabat yang mendapat izin langsung untuk menulis apa saja yang didengar dari Rasul, baik di saat Nabi ridha maupun marah.

3. Shahifah Sumarah Ibn Jundub, yang beredar di kalangan ulama yang --oleh Ibn Sirin-- dinilai banyak mengandung ilmu pengetahuan.

4. Shafifah Jabir bin 'Abdullah, seorang sahabat yang, antara lain, mencatat masalah-masalah ibadah haji dan khutbah Rasul yang disampaikan pada Haji Wada', dan lain-lain.[118]

Naskah-naskah tersebut membuktikan bahwa hadis-hadis Rasulullah saw., telah ditulis atas prakarsa para sahabat dan tabi'in jauh sebelum penulisannya yang secara resmi diperintahkan oleh 'Umar bin 'Abdul 'Aziz.

Selanjutnya, ada pula yang meragukan penulisan hadis (pada masa Rasul) yang disebabkan kekeliruan mereka dalam memahami riwayat (yang terdapat dalam kitab-kitab hadis) yang menyatakan bahwa para ulama menghapal sekian ratus ribu hadis. Mereka menduga bahwa jumlah yang ratusan ribu itu adalah jumlah matan (teks redaksi hadis), sehingga --dengan demikian-- mereka menganggap mustahil penulisannya secara keseluruhan sejak awal sejarah Islam. Mereka tidak menyadari bahwa jumlah hadis, yang dinyatakan ratusan ribu tersebut, bukanlah matan-nya, tetapi jalur-jalur (thuruq) hadis. Karena satu matan hadis dapat memiliki puluhan jalur.[119]

Ada pula yang menduga bahwa hadis-hadis Nabi yang terdapat dalam kitab-kitab hadis telah dinukilkan oleh para pengarangnya melalui "penghapal-penghapal hadis", yang hanya mampu menghapal tetapi tidak memiliki kemampuan ilmiah. Dugaan ini timbul karena kedangkalan pengetahuan mereka tentang ilmu hadis. Jika mereka mengetahui dan menyadari syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang penghapal hadis (antara lain, seperti tepercaya, kuat ingatan, identitasnya dikenal sebagai orang yang berkecimpung dalam bidang ilmiah, dan sebagainya), maka mereka pasti menolak hadis-hadis yang diriwayatkan oleh orang-orang yang dinilai majhul al-hal aw al-'ayn (tidak dikenal kemampuan ilmiahnya atau juga identitas pribadinya).

Ada pula yang menduga bahwa para ahli hadis hanya sekadar melakukan kritik sanad (kritik ekstern), bukan kritik matan (kritik intern). Dugaan ini juga keliru, karena dua dari lima syarat penilaian hadis shahih (yaitu tidak syadz dan tidak mengandung 'illah) justru menyangkut teks (matan) hadis-hadis tersebut. Sedang tiga syarat lainnya, walaupun sepintas lalu berkaitan dengan sanad hadis, bertujuan untuk memberikan keyakinan akan kebenaran hadis-hadis tersebut.[120]

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa di satu pihak, kekeliruan pemahaman tentang kedudukan, fungsi dan sejarah perkembangan hadis timbul akibat dangkalnya pengetahuan (agama). Dan di pihak lain, ia terjadi akibat pendangkalan agama yang dilakukan oleh musuh-musuh Islam (khususnya para orientalis yang tidak bertanggung jawab) yang mengatasnamakan penelitian ilmiah untuk tujuan-tujuan tertentu.

## Catatan kaki

116 Lihat lebih lanjut Muhammad Idris Al-Syafi'iy, Al-Risalah, Al-Halabiy, Kairo, 1969, h. 18, dan seterusnya; Al-Baghdadi, Al-'Uddah fi Ushul Al-Din, Jilid I, Mesir, Al-Risalah, 1980, h. 112-13.

117 Hal yang sama juga diriwayatkan oleh Imam Bukhari mengenai asbab al-nuzul ayat tersebut. Lihat Al-Bukhari, Al-Syaib, Jilid V, Kairo, tt., h. 247.

118 Lihat lebih lanjut Subhi Al-Shalih, 'Ulum Al-Hadits wa Mushthalahuhu, Beirut, Dar Al-'Ilm li Al-Malayin, 1977, cet. IX, h. 23, dan seterusnya; Muhammad Ajjaj Al-Khatib, Al-Sunnah qabla Al-Tadwin Wahdah, Kairo, 1963, cet. I, h. 346, dan seterusnya.

119 Apabila dihimpun seluruh matan hadis dari seluruh kitab-kitab hadis yang mu'tabar, maka jumlahnya tidak lebih dari 50.000 matan hadis, termasuk di dalamnya hadis-hadis shahih, hasan dan dhaif. Dalam hal ini, ahli hadis, Al-Hakim, dinilai berlebihan ketika menyatakan bahwa jumlah hadis shahih tidak lebih dari 10.000 hadis. Lihat 'Abdul Halim Mahmud, Al-Sunnah fi Makanatiha wa fi Tarikhiha, Kairo, Al-Maktabah Al-Tsaqafiyah, 1967, h. 59. Walaupun demikian, harus diakui bahwa sebagian besar hadis Nabi direkam bukan dalam bentuk tulisan, tetapi hapalan.

120 Tiga syarat lainnya adalah: Pertama, perawi hadis tersebut tepercaya dari segi pandangan agama, tidak berbohong. Kedua, kuat hapalannya. Dan ketiga, bersambung sanadnya dalam pengertian bahwa rentetan para perawinya pernah saling bertemu atau diduga pernah bertemu.

# Ayat-ayat Kawniyyah dalam Al-Quran

Al-Quran Al-Karim, yang terdiri atas 6.236 ayat itu,[121] menguraikan berbagai persoalan hidup dan kehidupan, antara lain menyangkut alam raya dan fenomenanya. Uraian-uraian sekitar persoalan tersebut sering disebut ayat-ayat kawniyyah. Tidak kurang dari 750 ayat yang secara tegas menguraikan hal-hal di atas.[122] Jumlah ini tidak termasuk ayat-ayat yang menyinggungnya secara tersirat.

Tetapi, kendatipun terdapat sekian banyak ayat tersebut, bukan berarti bahwa Al-Quran sama dengan Kitab Ilmu Pengetahuan, atau bertujuan untuk menguraikan hakikat-hakikat ilmiah. Ketika Al-Quran memperkenalkan dirinya sebagai tibyanan likulli syay'i (QS 16:89), bukan maksudnya menegaskan bahwa ia mengandung segala sesuatu, tetapi bahwa dalam Al-Quran terdapat segala pokok petunjuk menyangkut kebahagiaan hidup duniawi dan ukhrawi.[123]

Al-Ghazali dinilai sangat berlebihan ketika berpendapat bahwa "segala macam ilmu pengetahuan baik yang telah, sedang dan akan ada, kesemuanya terdapat dalam Al-Quran". Dasar pendapatnya ini antara lain adalah ayat yang berbunyi, Pengetahuan Tuhan kami mencakup segala sesuatu (QS 7:89). Dan bila aku sakit Dialah Yang Menyembuhkan aku (QS 26:80). Tuhan tidak mungkin dapat mengobati kalau Dia tidak tahu penyakit dan obatnya. Dari ayat ini disimpulkan bahwa pasti Al-Quran, yang merupakan Kalam/Firman Allah, juga mengandung misalnya disiplin ilmu kedokteran. Demikian pendapat Al-Ghazali dalam Jawahir Al-Qur'an.[124] Di sini, dia mempersamakan antara ilmu dan kalam, dua hal yang pada hakikatnya tidak selalu seiring. Bukankah tidak semua apa yang diketahui dan diucapkan?! Bukankah ucapan tidak selalu menggambarkan (seluruh) pengetahuan?

Al-Syathibi, yang bertolak belakang dengan Al-Ghazali, juga melampaui batas kewajaran ketika berpendapat bahwa "Para sahabat tentu lebih mengetahui tentang kandungan Al-Quran" --tetapi dalam kenyataan tidak seorang pun di antara mereka yang berpendapat seperti di atas. "Kita," kata Al-Syathibi lebih jauh, "tidak boleh memahami Al-Quran kecuali sebagaimana dipahami oleh para sahabat dan setingkat dengan pengetahuan mereka."[125] Ulama ini seakan-akan lupa bahwa perintah Al-Quran untuk memikirkan ayat-ayatnya tidak hanya tertuju kepada para sahabat, tetapi juga kepada generasi-generasi sesudahnya yang tentunya harus berpikir sesuai dengan perkembangan pemikiran pada masanya masing-masing.

## Al-Quran dan Alam Raya

Seperti dikemukakan di atas bahwa Al-Quran berbicara tentang alam dan fenomenanya. Paling sedikit ada tiga hal yang dapat dikemukakan menyangkut hal tersebut:

(1) Al-Quran memerintahkan atau menganjurkan kepada manusia untuk memperhatikan dan mempelajari alam raya dalam rangka memperoleh manfaat dan kemudahan-kemudahan bagi kehidupannya, serta untuk --mengantarkannya kepada kesadaran akan Keesaan dan Kemahakuasaan Allah SWT.

Dari perintah ini tersirat pengertian bahwa manusia memiliki potensi untuk mengetahui dan memanfaatkan hukum-hukum yang mengatur fenomena alam tersebut. Namun, pengetahuan dan pemanfaatan ini bukan merupakan tujuan puncak (ultimate goal).

(2) Alam dan segala isinya beserta hukum-hukum yang mengaturnya, diciptakan, dimiliki, dan di bawah kekuasaan Allah SWT serta diatur dengan sangat teliti.

Alam raya tidak dapat melepaskan diri dari ketetapan-ketetapan tersebut --kecuali jika dikehendaki oleh Tuhan. Dari sini tersirat bahwa:

(a) Alam raya atau elemen-elemennya tidak boleh disembah, dipertuhankan atau dikultuskan.

(b) Manusia dapat menarik kesimpulan-kesimpulan tentang adanya ketetapan-ketetapan yang bersifat umum dan mengikat bagi alam raya dan fenomenanya (hukum-hukum alam).

(3) Redaksi ayat-ayat kawniyyah bersifat ringkas, teliti lagi padat, sehingga pemahaman atau penafsiran terhadap ayat-ayat tersebut dapat menjadi sangat bervariasi, sesuai dengan tingkat kecerdasan dan pengetahuan masing-masing penafsir.

Dalam kaitan dengan butir ketiga di atas, perlu digarisbawahi beberapa prinsip dasar yang dapat, atau bahkan seharusnya, diperhatikan dalam usaha memahami atau menafsirkan ayat-ayat Al-Quran yang mengambil corak ilmiah. Prinsip-prinsip dasar tersebut adalah

(1) Setiap Muslim, bahkan setiap orang, berkewajiban untuk mempelajari dan memahami Kitab Suci yang dipercayainya, walaupun hal ini bukan berarti bahwa setiap orang bebas untuk menafsirkan atau menyebarluaskan pendapat-pendapatnya tanpa memenuhi seperangkat syarat-syarat tertentu.

(2) Al-Quran diturunkan bukan hanya khusus ditujukan untuk orang-orang Arab ummiyyin yang hidup pada masa Rasul saw. dan tidak pula hanya untuk masyarakat abad ke-20, tetapi untuk seluruh manusia hingga akhir zaman. Mereka semua diajak berdialog oleh Al-Quran serta dituntut menggunakan akalnya dalam rangka memahami petunjuk-petunjuk-Nya. Dan kalau disadari bahwa akal manusia dan hasil penalarannya dapat berbeda-beda akibat latar belakang pendidikan, kebudayaan, pengalaman, kondisi sosial, dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek), maka adalah wajar apabila pemahaman atau penafsiran seseorang dengan yang lainnya, baik dalam satu generasi atau tidak, berbeda-beda pula.

(3) Berpikir secara kontemporer sesuai dengan perkembangan zaman dan iptek dalam kaitannya dengan pemahaman Al-Quran tidak berarti menafsirkan Al-Quran secara spekulatif atau terlepas dari kaidah-kaidah penafsiran yang telah disepakati oleh para ahli yang memiliki otoritas dalam bidang ini.

(4) Salah satu sebab pokok kekeliruan dalam memahami dan menafsirkan Al-Quran adalah keterbatasan pengetahuan seseorang menyangkut subjek bahasan ayat-ayat Al-Quran. Seorang mufasir mungkin sekali terjerumus kedalam kesalahan apabila ia menafsirkan ayat-ayat kawniyyah tanpa memiliki pengetahuan yang memadai tentang astronomi, demikian pula dengan pokok-pokok bahasan ayat yang lain.

Dalam kaitannya dengan prinsip-prinsip pokok di atas, ulama-ulama tafsir memperingatkan perlunya para mufasir --khususnya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Quran dengan penafsiran ilmiah-- untuk menyadari sepenuhnya sifat penemuan-penemuan ilmiah, serta memperhatikan secara khusus bahasa dan konteks ayat-ayat Al-Quran.

## Pendapat Para Ulama tentang Penafsiran Ilmiah

Disepakati oleh semua pihak bahwa penemuan-penemuan ilmiah, di samping ada yang telah menjadi hakikat-hakikat ilmiah yang dapat dinilai telah memiliki kemapanan, ada pula yang masih sangat relatif atau diperselisihkan sehingga tidak dapat dijamin kebenarannya.

Atas dasar larangan menafsirkan Al-Quran secara spekulatif, maka sementara ulama Al-Quran tidak membenarkan penafsiran ayat-ayat berdasarkan penemuan-penemuan ilmiah yang sifatnya belum mapan.[126] Seorang ulama berpendapat bahwa "Kita tidak ingin terulang apa yang terjadi atas Perjanjian Lama ketika gereja menafsirkannya dengan penafsiran yang kemudian ternyata bertentangan dengan penemuan para ilmuwan."[127] Ada Pula yang berpendapat bahwa "Kita berkewajiban menjelaskan Al-Quran secara

ilmiah dan biarlah generasi berikut membuka tabir kesalahan kita dan mengumumkannya."[128]

Abbas Mahmud Al-Aqqad memberikan jalan tengah. Seseorang hendaknya jangan mengatasnamakan Al-Quran dalam pendapat-pendapatnya, apalagi dalam perincian penemuan-penemuan ilmiah yang tidak dikandung oleh redaksi ayat-ayat Al-Quran. Dalam hal ini, AlAqqad memberikan contoh menyangkut ayat 30 Surah Al-Anbiya' yang oleh sementara ilmuwan Muslim dipahami sebagai berbicara tentang kejadian alam raya, yang pada satu ketika merupakan satu gumpalan kemudian dipisahkan Tuhan.

Setiap orang bebas memahami kapan dan bagaimana terjadinya pemisahan itu, tetapi ia tidak dibenarkan mengatasnamakan Al-Quran menyangkut pendapatnya, karena Al-Quran tidak menguraikannya.[129]

Setiap Muslim berkewajiban mempercayai segala sesuatu yang dikandung oleh Al-Quran, sehingga bila seseorang mengatasnamakan Al-Quran untuk membenarkan satu penemuan atau hakikat ilmiah yang tidak dicakup oleh kandungan redaksi ayat-ayat Al-Quran, maka hal ini dapat berarti bahwa ia mewajibkan setiap Muslim untuk mempercayai apa yang dibenarkannya itu, sedangkan hal tersebut belum tentu demikian.

Pendapat yang disimpulkan dari uraian Al-Aqqad di atas, bukan berarti bahwa ulama dan cendekiawan Mesir terkemuka ini menghalangi pemahaman suatu ayat berdasarkan perkembangan ilmu pengetahuan. Tidak! Sebab, menurut Al-Aqqad lebih lanjut, "Dahulu ada ulama yang memahami arti 'tujuh langit' sebagai tujuh planet yang mengitari tata surya --sesuai dengan perkembangan pengetahuan ketika itu. Pemahaman semacam ini merupakan ijtihad yang baik sebagai pemahamannya (selama) ia tidak mewajibkan atas dirinya untuk mempercayainya sebagai akidah dan atau mewajibkan yang demikian itu terhadap orang lain."[130]

Bint Al-Syathi' dalam bukunya, Al-Qur'an wa Al-Qadhaya Al-Washirah, secara tegas membedakan antara pemahaman dan penafsiran.[131] Sedangkan Al-Thabathaba'i, mufasir besar Syi'ah kontemporer, lebih senang menamai penjelasan makna ayat-ayat Al-Quran secara ilmiah dengan nama tathbiq (penerapan).[132] Pendapat-pendapat di atas agaknya semata-mata bertujuan untuk menghindari jangan sampai Al-Quran dipersalahkan bila di kemudian hari terbukti teori atau penemuan ilmiah tersebut keliru.

## Segi Bahasa Al-Quran dan Korelasi Antar Ayatnya

Seperti yang telah dikemukakan di atas, para mufasir mengingatkan agar dalam memahami atau menafsirkan ayat-ayat Al-Quran --khususnya yang berkaitan dengan penafsiran ilmiah-- seseorang dituntut untuk memperhatikan segi-segi bahasa Al-Quran serta korelasi antar ayat.

Sebelum menetapkan bahwa ayat 88 Surah Al-Naml (yang berbunyi, Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka ia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan), ini menginformasikan pergerakan gunung-gunung, atau peredaran bumi,

terlebih dahulu harus dipahami kaitan ayat ini dengan ayat-ayat sebelumnya. Apakah ia berbicara tentang keadaan gunung dalam kehidupan duniawi kita dewasa ini atau keadaannya kelak di hari kemudian. Karena, seperti diketahui, penyusunan ayat-ayat Al-Quran tidak didasarkan pada kronologis masa turunnya, tetapi pada korelasi makna ayat-ayatnya, sehingga kandungan ayat terdahulu selalu berkaitan dengan kandungan ayat kemudian.

Demikian pula halnya dengan segi kebahasaan. Ada sementara orang yang berusaha memberikan legitimasi dari ayat-ayat Al-Quran terhadap penemuan-penemuan ilmiah dengan mengabaikan kaidah kebahasaan.

Ayat 22 Surah Al-Hijr, diterjemahkan oleh Tim Departemen Agama dengan, "Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan (tumbuh-tumbuhan) dan Kami turunkan hujan dari langit ..."[133] Terjemahan ini, di samping mengabaikan arti huruf fa; juga menambahkan kata tumbuh-tumbuhan sebagai penjelasan sehingga terjemahan tersebut menginformasikan bahwa angin berfungsi mengawinkan tumbuh-tumbuhan.

Hemat penulis, terjemahan dan pandangan di atas tidak didukung oleh fa anzalna min al-sama' ma'a yang seharusnya diterjemahkan dengan maka kami turunkan hujan. Huruf fa' yang berarti "maka" menunjukkan adanya kaitan sebab dan akibat antara fungsi angin dan turunnya hujan, atau perurutan logis antara keduanya sehingga tidak tepat huruf tersebut diterjemahkan dengan dan sebagaimana tidak tepat penyisipan kata tumbuh-tumbuhan dalam terjemahan tersebut. Bahkan tidak keliru jika dikatakan bahwa menterjemahkan lawaqiha dengan meniupkan juga kurang tepat.

Kamus-kamus bahasa mengisyaratkan bahwa kata tersebut digunakan antara lain untuk menggambarkan inseminasi. Sehingga, atas dasar ini, Hanafi Ahmad menjadikan ayat tersebut sebagai informasi tentang fungsi angin dalam menghasilkan atau mengantarkan turunnya hujan, semakna dengan Firman Allah dalam surah Al-Nur ayat 43: Tidakkah kamu lihat bahwa Allah mengarak awan, kemudian mengumpulkan antara (bagian-bagian)-nya, kemudian dijadikannya bertindih-tindih, maka kelihatanlah olehmu hujan keluar dari celah-celahnya ...[134]

Memang, seperti yang dikemukakan di atas, sebab-sebab kekeliruan dalam memahami atau menafsirkan ayat-ayat Al-Quran antara lain adalah kelemahan dalam bidang bahasa Al-Quran, serta kedangkalan pengetahuan menyangkut objek bahasan ayat. Karena itu, walaupun sudah terlambat, kita masih tetap menganjurkan kerja sama antardisiplin ilmu demi mencapai pemahaman atau penafsiran yang tepat dari ayat-ayat Al-Quran dan demi membuktikan bahwa Kitab Suci tersebut benar-benar bersumber dari Allah Yang Maha Mengetahui lagi Mahaesa itu.

## Catatan kaki

121 Jumlah ini adalah yang populer di samping jumlah 6.666 ayat. Tetapi, masih ada pendapat-pendapat lain. Lebih jauh dapat dilihat dalam Al-Zarkasyi, Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an, Al-Halabiy, Kairo 1957, jilid I, h. 249.

122 Lihat, antara lain, Thanthawi Jauhari, Al-Jawahir fi Tafsir Al-Qur'an, Kairo, 1350 H, jilid I, h. 3.

123 Lihat Mahmud Syaltut, Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim, Dar Al-Qalam, Mesir, Cetakan II, t.t., h. 13, dan seterusnya.

124 Al-Ghazali, Jawahir Al-Qur'an, Percetakan Kurdistan, Mesir, Cetakan I, t.t., h. 31.

125 Abu Ishaq Al-Syathibi, Al-Muwafaqat, Dar Al-Ma'rifah, Mesir, t.t., jilid 1, h. 46.

126 Muhammad Ridha Al-Hakimi, Al-Qur'an Yasbiqu Al-'Ilm Al-Hadits, Dar Al-Qabas, Kuwait, 1977, h. 71.

127 Abdul Muta'al Muhammad Al-Jabri, Syathahat Mushthafa Mahmud, Dar Al-I'thisham, Kairo, 1976, h. 12.

128 Muhammad Ridha Al-Hakimi, loc cit.

129 Abbas Mahmud Al-Aqqad, Al-Falsafah Al-Qur'aniyyah, Dar Al-Hilal, Kairo, t.t., h. 182.

130 Ibid.

131 Bint Al-Syathi', Al-Quran wa Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah, Dar Al-Ilmu li Al-Malayin, Beirut, 1982, h. 313.

132 Muhammad Husain Al-Thabathaba'i, Tafsir Al-Mizan, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, Teheran, 1397 H., cet. III, jilid I, h. 6.

133 Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Quran Depag, Al-Qur'an dan Terjemahannya, Percetakan PT. Seraya Santra, 1989.

134 Hanafi Ahmad, Al-Tafsir Al-'Ilmiy lil Ayat Al-Kawniyyah, Dar Al-Ma'arif Mesir, 1960, h. 363, dan seterusnya.

# Konsep Qath'iy dan Zhanniy

Istilah qath'iy dan zhanniy --sebagaimana lazim diketahui-- masing-masing terdiri atas dua bagian, yaitu yang menyangkut al-tsubut (kebenaran sumber) dan al-dalalah (kandungan makna). Tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan umat Islam menyangkut kebenaran sumber Al-Quran. Semua bersepakat untuk meyakini bahwa redaksi ayat-ayat Al-Quran yang terhimpun dalam mushaf dan dibaca oleh kaum Muslim

di seluruh penjuru dunia dewasa ini adalah sama tanpa sedikit perbedaan pun dengan yang diterima oleh Nabi Muhammad saw. dari Allah SWT melalui malaikat Jibril a.s.

Al-Quran jelas qath'iy al-tsubut. Hakikatnya merupakan salah satu dari apa yang dikenal dengan istilah ma'lum min al-din bi al-dharurah.[135] Karena itu, di sini tidak akan dibicarakan masalah qathi'y dari segi al-tsubut atau kebenaran sumber tersebut. Yang menjadi persoalan adalah bagian kedua, yakni yang menyangkut kandungan makna redaksi ayat-ayat Al-Quran.

Sebelum menguraikan masalah di atas, terlebih dahulu perlu digarisbawahi bahwa masalah ini tidak menjadi salah satu pokok bahasan ulama-ulama tafsir. Secara mudah hal tersebut dapat dibuktikan dengan membuka lembaran kitab-kitab 'Ulum Al-Qur'an. Lihat misalnya Al-Burhan karangan Al-Zarkasyi, atau Al-Itqan oleh Al-Sayuthi. Keduanya tidak membahas persoalan tersebut. Ini, antara lain, disebabkan ulama-ulama tafsir menekankan bahwa Al-Quran hammalat li al-wujuh.[136] Sehingga, dari segi penggalian makna, mereka mengenal ungkapan: "Seorang tidak dinamai mufasir kecuali jika ia mampu memberi interpretasi beragam terhadap ayat-ayat Al-Quran."

Sikap ini tentunya tidak sejalan dengan konsep qath'iy at-dalalah yang hakikatnya, menurut 'Abdul Wahhab Khallaf, adalah: "Yang menunjuk kepada makna tertentu yang harus dipahami darinya (teks); tidak mengandung kemungkinan ta'wil serta tidak ada tempat atau peluang untuk memahami makna selain makna tersebut darinya (teks tersebut)."[137]

Mohammad Arkoun, seorang pemikir kontemporer kelahiran Aljazair, menulis tentang ayat-ayat Al-Quran sebagai berikut: "Kitab Suci itu mengandung kemungkinan makna yang tak terbatas. Ia menghadirkan berbagai pemikiran dan penjelasan pada tingkat yang dasariah, eksistensi yang absolut. Ia, dengan demikian, selalu terbuka, tak pernah tetap dan tertutup hanya pada satu penafsir.an makna."[138]

Pendapat di atas sejalan dengan tulisan 'Abdullah Darraz, salah seorang ulama besar Al-Azhar yang antara lain mengedit, menjelaskan dan mengkritik kitab Al-Muwafaqat karya Abu Ishaq Al-Syathibi. Syaikh Darraz menulis: "Apabila Anda membaca Al-Quran, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi bila Anda membaca sekali lagi, maka Anda akan menemukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna terdahulu. Demikian seterusnya, sampai-sampai Anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam. Semuanya benar atau mungkin benar ... (Ayat-ayat Al-Quran) bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika Anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka dia akan melihat lebih banyak dari apa yang Anda lihat."[139]

Di sisi lain, kita dapat berkata bahwa setiap nash atau redaksi mengandung dua dalalah (kemungkinan arti). Bagi pengucapnya, redaksi tersebut hanya mengandung satu arti saja, yakni arti yang dimaksudkan olehnya. Inilah yang disebut dalalah haqiqiyyah. Tetapi, bagi para pendengar atau pembaca, dalalah-nya bersifat relatif. Mereka tidak dapat

memastikan maksud pembicara. Pemahaman mereka terhadap nash atau redaksi tersebut dipengaruhi oleh banyak hal. Mereka dapat berbeda pendapat. Yang kedua ini dinamai dalalah nishbiyyah.

Atas dasar titik pandang yang demikian inilah agaknya mengapa pembahasan mengenai qath'iy al-dalalah tidak diuraikan secara khusus dalam kitab-kitab 'Ulum Al-Qur'an. Persoalan ini dibahas oleh ulama-ulama ushul al-fiqh. Para pakar disiplin ilmu ini pada umumnya menjadikan masalah-masalah ushul al-fiqh sebagai masalah yang pasti atau qath'iy.[140] Perlu juga dicatat bahwa walaupun masalah yang dibicarakan di atas tidak menjadi pokok bahasan ulama tafsir, namun mereka menekankan perlunya seorang mufasir untuk mengetahui ushul al-fiqh, khususnya dalam rangka menggali ayat-ayat hukum.

## Hakikat Qath'iy dan Zhanniy

Tetapi, apakah yang dinamai qath'iy dan apa atau bagaimana proses yang dilaluinya sehingga suatu ayat dinilai qath'iy al-dalalah? Di atas telah dinukil pendapat 'Abdul Wahhab Khallaf yang kelihatannya merupakan pendapat yang populer tentang difinisi qath'iy al-dalalah.

Definisi serupa dikemukakan juga oleh Syaikh Abu Al-'Ainain Badran Abu Al-'Ainain: "Sesuatu yang menunjuk kepada hukum dan tidak mengandung kemungkinan (makna) selainnya."[141]

Sementara itu, Al-Syathibi, dalam Al-Muwafaqat, menulis demikian: "Tidak atau jarang sekali ada sesuatu yang pasti dalam dalil-dalil syara' yang sesuai dengan penggunaan (istilah) yang populer."[142] Yang dimaksudkan adalah istilah yang dinukil di atas, atau yang semakna dengannya seperti dijelaskan oleh 'Ali 'Abdul Wahhab. Mereka merumuskan "definisi populer" tersebut dengan "tidak adanya kemungkinan untuk memahami dari suatu lafal kecuali maknanya yang dasar itu."[143]

"Tidak atau jarang sekali ada sesuatu yang pasti dalam dalil-dalil syara'", (jika berdiri sendiri) ini, menurut Al-Syathibi, karena apabila dalil-dalil syara' tersebut bersifat ahad, maka jelas ia tidak dapat memberi kepastian. Bukankah ahad sifatnya zhanniy? Sedangkan bila dalil tersebut bersifat mutawatir lafalnya, maka untuk menarik makna yang pasti dibutuhkan premis-premis (muqaddimat) yang tentunya harus bersifat pasti (qath'iy) pula. Dalam hal ini, premis-premis tersebut harus bersifat mutawatir. Ini tidak mudah ditemukan, karena kenyataan membuktikan bahwa premis-premis tersebut kesemuanya atau sebagian besarnya bersifat ahad dalam arti zhanniy (tidak pasti). Sesuatu yang bersandar kepada zhanniy, tentu tidak menghasilkan sesuatu kecuali yang zhanniy pula.

Muqaddimat yang dimaksud Al-Syathibi di atas adalah apa yang dikenal dengan al-ihtimalat al-'asyrah,[144] yakni: (1) riwayat-riwayat kebahasaan; (2) riwayat-riwayat yang berkaitan dengan gramatika (nahw); (3) riwayat-riwayat yang berkaitan dengan perubahan kata (sharaf); (4) redaksi yang dimaksud bukan kata bertimbal (ambigu,

musytarak); atau (5) redaksi yang dimaksud bukan kata metaforis (majaz); (6) tidak mengandung peralihan makna; atau (7) sisipan (idhmar); atau (8) "pendahuluan dan pengakhiran" (taqdim wa ta'khir); atau (9) pembatalan hukum (naskh); dan (10) tidak mengandung penolakan yang logis (adam al-mu'aridh al-'aqliy).

Tiga yang pertama kesemuanya bersifat zhanniy, karena riwayat-riwayat yang menyangkut hal-hal tersebut kesemuanya ahad. Tujuh sisanya hanya dapat diketahui melalui al-istiqra' al-tam (metode induktif yang sempurna), dan hal ini mustahil. Yang dapat dilakukan hanyalah al-istiqra' al-naqish (metode induktif yang tidak sempurna), dan ini tidak menghasilkan kepastian. Dengan kata lain, yang dihasilkan adalah sesuatu yang bersifat zhanniy.

## Yang Qath'iy dalam Al-Quran

Apakah pendapat Al-Syathibi di atas mengantarkan kita untuk berkesimpulan bahwa tidak ada yang qath'iy dalam Al-Quran? Memang demikian jika ditinjau dari sudut ayat-ayat tersebut secara berdiri sendiri. Tetapi lebih jauh ia menjelaskan bagaimana proses yang dilalui oleh suatu hukum yang diangkat dari nash sehingga ia pada akhirnya dinamai qath'iy.

Menurut Al-Syathibi lebih jauh, "kepastian makna" (qath'iyyah al-dalalah) suatu nash muncul dari sekumpulan dalil zhanniy yang kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama. Terhimpunnya makna yang sama dari dalil-dalil yang beraneka ragam itu memberi "kekuatan" tersendiri. Ini pada akhirnya berbeda dari keadaan masing-masing dalil tersebut ketika berdiri sendiri. Kekuatan dari himpunan tersebut menjadikannya tidak bersifat zhanniy lagi. Ia telah meningkat menjadi semacam mutawatir ma'nawiy, dan dengan demikian dinamailah ia sebagai qath'iy al-dalalah.[145]

Jika perhatian hanya ditujukan kepada nash Al-Quran yang berbunyi aqimu al-shalah misalnya, maka nash ini tidak pasti menunjuk kepada wajibnya shalat, walaupun redaksinya berbentuk perintah, sebab, banyak ayat Al-Quran yang menggunakan redaksi perintah tapi dinilai bukan sebagai perintah wajib. Kepastian tersebut datang dari pemahaman terhadap nash-nash lain yang, walaupun dengan redaksi atau konteks berbeda-beda, disepakati bahwa kesemuanya mengandung makna yang sama. Dalam contoh di atas, ditemukan sekian banyak ayat atau hadis yang menjelaskan antara lain hal-hal berikut:

(a) Pujian kepada orang-orang yang shalat;

(b) Celaan dan ancaman bagi yang meremehkan atau meninggalkannya;

(c) Perintah kepada mukallaf untuk melaksanakannya dalam keadaan sehat atau sakit, damai atau perang, dalam keadaan berdiri atau --bila uzur-- duduk atau berbaring atau bahkan dengan isyarat sekalipun;

(d) Pengalaman-pengalaman yang diketahui secara turun-temurun dari Nabi saw., sahabat beliau, dan generasi sesudahnya, yang tidak pernah meninggalkannya.

Kumpulan nash yang memberikan makna-makna tersebut, yang kemudian disepakati oleh umat, melahirkan pendapat bahwa penggalan ayat aqimu al-shalah secara pasti atau qath'iy mengandung makna wajibnya shalat. Juga disepakati bahwa tidak ada kemungkinan arti lain yang dapat ditarik darinya. Di sini, kewajiban shalat yang ditarik dari aqimu al-shalat, menjadi aksioma. Di sini berlaku ma'lum min al-din bi al-dharurah.

Biasanya, ulama-ulama ushul al-fiqh menunjuk kepada ijma' untuk menetapkan sesuatu yang bersifat qath'iy. Sebab, jika mereka menunjuk kepada nash (dalil naqli) secara berdiri sendiri, maka akan dapat terbuka peluang --bagi mereka yang tidak mengetahui ijma' itu-- untuk mengalihkan makna yang dimaksud dan telah disepakati itu ke makna yang lain. Nah, guna menghindari hal inilah mereka langsung menunjuk kepada ijma'.

Perlu ditambahkan bahwa suatu ayat atau hadis mutawatir dapat menjadi qath'iy dan zhanniy pada saat yang sama. Firman Allah yang berbunyi Wa imsahu bi ru'usikum adalah qath'iy al-dalalah menyangkut wajibnya membasuh kepala dalam ber-wudhu : Tetapi ia zhanniy al-dalalah dalam hal batas atau kadar kepala yang harus dibasuh. Keqath'iy-an dan ke-zhanniy-an tersebut disebabkan karena seluruh ulama ber-ijma' (sepakat) menyatakan kewajiban membasuh kepala dalam berwudhu' berdasarkan berbagai argumentasi. Namun, mereka berbeda pendapat tentang arti dan kedudukan ba' pada lafal bi ru'usikum. Dengan demikian, kedudukan ayat tersebut menjadi qath'iy bi i'tibar wa zhanniy bi i'tibar akhar.[146] Di satu sisi ia menunjuk kepada makna yang pasti, dan di sisi lain ia memberi berbagai alternatif makna.

## Catatan Akhir

Dari sini jelas bahwa masalah qath'iy dan zhanniy bermuara kepada sejumlah argumentasi yang maknanya disepakati oleh ulama (mujma' 'alayh), sehingga tidak mungkin lagi timbul makna yang lain darinya kecuali makna yang telah disepakati itu. Bukankah ia telah disepakati bersama?

Dalam hal kesepakatan tersebut, kita perlu mencatat beberapa butir masalah:

a. Walaupun para ulama berbeda pendapat tentang kedudukan ijma' sebagai dalil, namun agaknya tidak diragukan bahwa para pendahulu (salaf) yang hidup pada abad-abad pertama tentu mempunyai banyak alasan untuk sepakat menetapkan arti suatu ayat sehingga pada akhirnya ia menjadi qath'iy al-dalalah. "Mengabaikan persepakatan mereka dapat menimbulkan kebingunan dan kesimpangsiuran di kalangan umat," tulis Yusuf Qardhawi.[147]

b. Harus disadari bahwa di dalam banyak kitab seringkali ditemukan pernyataan-pernyataan ijma' menyangkut berbagai masalah --aqidah atau syari ah. Namun, pada hakikatnya, masalah tersebut tidak memiliki ciri ijma'. Mahmud Syaltut, mengutip tulisan Imam Syafi'i dalam Al-Risalah, menulis demikian: "Saya tidak berkata, dan tidak pula

seseorang dari kalangan yang berilmu, bahwa 'Ini mujma' 'alayh' (disepakati), sampai suatu saat Anda tidak bertemu dengan seorang alim pun kecuali semuanya berpendapat sedemikian, yang disampaikan (sumbernya) adalah orang-orang sebelumnya --seperti bahwa shalat zhuhur adalah empat rakaat, bahwa khamr haram, dan yang semacamnya."[148]

c. Tidak semua alim atau pakar dapat dijadikan rujukan dalam menetapkan kesepakatan (ijma') tersebut. Ibrahim bin 'Umar Al-Biqa'iy (809-885 H) misalnya,[149] tidak mengakui Fakhruddin Al-Raziy sebagai salah seorang yang dapat diterima otoritasnya dalam menetapkan "kesepakatan". Ia menulis demikian: "Tidak dirujuk untuk mengetahui ijma' kecuali para pakar yang mendalami riwayat-riwayat."[150]

d. Umat Islam, termasuk sebagian ulamanya, kerap kali beranggapan bahwa suatu masalah telah menjadi kesepakatan para ulama. Padahal sesungguhnya hal tersebut baru merupakan kesepakatan antar ulama mazhabnya. Hal ini sekali lagi berarti bahwa yang disepakati ke-qath'iy-annya haruslah diteliti dengan cermat.

Demikianlah beberapa pokok pikiran menyangkut masalah qath'iy. Adapun persoalan zhanniy, agaknya sudah menjadi jelas dengan memahami istilah qath'iy yang diuraikan di atas.

## Catatan kaki

135 Sesuatu yang sudah sangat jelas, aksiomatik, dalam ajaran agama.

136 Al-Quran (mampu) mengandung banyak interpretasi.

137 'Abdul Wahhab Khallaf, Ilm Ushul Al-Fiqh, Al-Dar Al-Kuwaitiyyah, Kuwait, 1968, cetakan Vlll, h. 35.

138 Lihat makalah Martin van Bruinessen, "Mohammad Arkoun tentang Al-Qur'an," disampaikan dalam diskusi Yayasan EMPATI. Pada h. 2, ia mengutip Mohammad Arkoun, "Algeria," dalam Shireen T. Hunter (ed.), The Politics of Islamic Revivalism, Bloomington: Indiana University Press 1988, h. 182-183.

139 'Abdullah Darraz, Annaba' Al-Azhim, Dar Al-'Urubah, Mesir, 1966, h. 111.

140 Abu Ishaq Al-Syathibiy, Al-Muwafaqat fi Ushul Al-Syari'ah, disunting oleh Syaikh'Abdullah Darraz, Al-Maktabah Al-Tijariyyah Al-Kubra, Mesir, tanpa tahun, Jilid 1, h. 29.

141 Abu Al-'Ainain Badran Abu Al-'Ainain, Ushul Al-Fiqh Al-Islamiy, tanpa tahun, h. 63.

142 Al-Syathibi, op cit., h. 35.

143 Ali 'Abduttawab dan Thaha 'Abdullah Addasuqy, Mabahits fi Tarikh Al-Fiqh Al-Islamiy, Lajnah Al-Bayan Al-'Arabiy, Mesir, 1962, h. 50.

144 Sepuluh kemungkinan.

145 Lebih jauh lihat Al-Syathibi, op cit., h. 96-37

146 Dari satu sisi qath'iy dan sisi lain zhanniy.

147 Yusuf Al-Qardhawiy, Fiqh Al-Zakah, Muassasat Al-Risalah, Beirut, Cet. IV, jilid I, h. 25.

148 Mahmud Syaltut, Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah, Dar Al-Qalam, Mesir, 1966, Cet. III, h. 72.

149 Ibrahim bin Umar Al-Biqa'iy adalah salah seorang pakar tafsir yang karyanya, Nazhm Al-Dhurar fi Tanasub Al-Ayat wa Al-Suwar, dinilai sebagai ensiklopedi dalam bidang sistematika runtutan ayat-ayat Al-Quran.

150 Lihat Ibrahim bin Umar Al-Biqa'iy, Nazhm Al-Dhurar, manuskrip di Perpustakaan Al-Azhar, Kairo, Mesir, no. 590-Tafsir, Jilid II, h. 197.

# Soal Nasikh dan Mansukh

Seandainya (Al-Quran ini) datangnya bukan dari Allah, niscaya mereka akan menemukan di dalam (kandungan)-nya ikhtilaf (kontradiksi) yang banyak (QS 4:82).

Ayat Al-Quran tersebut di atas merupakan prinsip yang di yakini kebenarannya oleh setiap Muslim. Namun demikian, para ulama berbeda pendapat tentang bagaimana menghadapi ayat-ayat yang sepintas lalu menunjukkan adanya gejala kontradiksi. Dari sinilah kemudian timbul pembahasan tentang nasikh dan mansukh.

Di dalam Al-Quran, kata naskh dalam berbagai bentuknya, ditemukan sebanyak empat kali, yaitu dalam QS 2:106, 7:154, 22:52, dan 45:29. Dari segi etimologi, kata tersebut dipakai dalam beberapa arti, antara lain pembatalan, penghapusan, pemindahan dari satu wadah ke wadah lain, pengubahan, dan sebagainya. Sesuatu yang membatalkan, menghapus, memindahkan, dan sebagainya, dinamai nasikh. Sedangkan yang dibatalkan, dihapus, dipindahkan, dan sebagainya, dinamai mansukh.

Sebelum menguraikan arti nasikh dan mansukh dari segi terminologi, perlu digarisbawahi bahwa para ulama sepakat tentang tidak ditemukannya ikhtilaf dalam arti kontradiksi dalam kandungan ayat-ayat Al-Quran. Dalam menghadapi ayat-ayat yang sepintas lalu dinilai --memiliki gejala kontradiksi, mereka mengkompromikannya. Pengkompromian

tersebut ditempuh oleh satu pihak tanpa menyatakan adanya ayat yang telah dibatalkan, dihapus, atau tak berlaku lagi, den ada pula dengan menyatakan bahwa ayat yang turun kemudian telah membatalkan kandungan ayat sebelumnya, akibat perubahan kondisi sosial.[151]

Apa pun cara rekonsiliasi tersebut, pada akhirnya mereka sependapat bahwa tidak ada kontradiksi dalam ayat-ayat Al-Quran. Karena disepakati bahwa syarat kontradiksi, antara lain, adalah persamaan subjek, objek, waktu, syarat, dan lain-lain.

## Arti Naskh

Terdapat perbedaan pengertian tentang terminologi naskh. Para ulama mutaqaddimin (abad I hingga abad III H) memperluas arti naskh sehingga mencakup: (a) pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh hukum yang ditetapkan kemudian; (b) pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus yang datang kemudian; (c) penjelasan yang datang kemudian terhadap hukum yang bersifat samar; (d) penetapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat.[152]

Bahkan ada di antara mereka yang beranggapan bahwa suatu ketetapan hukum yang ditetapkan oleh satu kondisi tertentu telah menjadi mansukh apabila ada ketentuan lain yang berbeda akibat adanya kondisi lain, seperti misalnya perintah untuk bersabar atau menahan diri pada periode Makkah di saat kaum Muslim lemah, dianggap telah di-naskh oleh perintah atau izin berperang pada periode Madinah, sebagaimana ada yang beranggapan bahwa ketetapan hukum Islam yang membatalkan hukum yang berlaku pada masa pra-Islam merupakan bagian dari pengertian naskh.[153]

Pengertian yang demikian luas dipersempit oleh para ulama yang datang kemudian (muta'akhirin). Menurut mereka naskh terbatas pada ketentuan hukum yang datang kemudian, guna membatalkan atau mencabut atau menyatakan berakhirnya masa pemberlakuan hukum yang terdahulu, sehingga ketentuan hukum yang berlaku adalah yang ditetapkan terakhir.

Para ulama tidak berselisih pendapat tentang adanya ayat-ayat Al-Quran mencakup butir-butir b, c, dan d, yang dikemukakan oleh para ulama mutaqaddimin tersebut. Namun istilah yang diberikan untuk hal-hal tersebut bukannya naskh tetapi takhshish (pengkhususan).

Yang kemudian menjadi bahan perselisihan adalah butir a, dalam arti adakah ayat yang dibatalkan hukumnya atau tidak? Para ulama yang menyatakan adanya naskh dalam pengertian tersebut mengemukakan alasan-alasan berdasarkan 'aql dan naql (Al-Quran).

Ibn Katsir, dalam rangka membuktikan kekeliruan orang-orang Yahudi yang mempertahankan ajaran agama mereka dan menolak ajaran Islam dengan dalih tidak mungkin Tuhan membatalkan ketetapan-ketetapannya yang termaktub dalam Taurat, menyatakan: "Tidak ada alasan yang menunjukkan kemustahilan adanya naskh atau

pembatalan dalam hukum-hukum Allah, karena Dia (Tuhan) menetapkan hukum sesuai kehendak-Nya dan melakukan apa saja yang diinginkanNya."[154]

Al-Maraghi menjelaskan hikmah adanya naskh dengan menyatakan bahwa: "Hukum-hukum tidak diundangkan kecuali untuk kemaslahatan manusia dan hal ini berubah atau berbeda akibat perbedaan waktu dan tempat, sehingga apabila ada satu hukum yang diundangkan pada suatu waktu karena adanya kebutuhan yang mendesak (ketika itu) kemudian kebutuhan tersebut berakhir, maka merupakan suatu tindakan bijaksana apabila ia di-naskh (dibatalkan) dan diganti dengan hukum yang sesuai dengan waktu, sehingga dengan demikian ia menjadi lebih baik dari hukum semula atau sama dari segi manfaatnya untuk hamba-hamba Allah."[155]

Lebih jauh dikatakannya bahwa hal ini sama dengan obat-obat yang diberikan kepada pasien. Para nabi dalam hal ini berfungsi sebagai dokter, dan hukum-hukum yang diubahnya sama dengan obat-obat yang diberikan oleh dokter.[156]

Ada dua butir yang harus digarisbawahi dari pernyataan AlMaraghi di atas. Pertama, mempersamakan nabi sebagai dokter dan hukum-hukum sebagai obat memberikan kesan bahwa nabi dapat mengubah atau mengganti hukum-hukum tersebut, sebagaimana dokter mengganti obat-obatnya. Kedua, mempersamakan hukum yang ditetapkan dengan obat tentunya tidak mengharuskan dibuangnya obat-obat tersebut, walaupun telah tidak sesuai dengan pasien tertentu, karena mungkin masih ada pasien lain yang membutuhkannya.

Pada hakikatnya tidak ada perselisihan pendapat di kalangan para ulama tentang dapatnya diadakan perubahan-perubahan hukum, antara lain atas dasar pertimbangan yang dikemukakan oleh Al-Maraghi di atas. Tetapi yang mereka maksudkan dan yang disepakati itu adalah perubahan-perubahan hukum yang dihasilkan oleh ijtihad mereka sendiri atau perubahan-perubahan yang dilakukan oleh Tuhan bagi mereka yang berpendapat adanya naskh dalam Al-Quran.

Pendukung-pendukung naskh juga mengemukakan ayat Al-Baqarah 106, yang terjemahan harfiahnya adalah;

Kami tidak me-naskh-kan satu ayat atau Kami menjadikan manusia lupa kepadanya kecuali Kami mendatangkan yang lebih baik darinya atau yang sebanding. Apakah Kamu tidak mengetahui sesungguhnya Allah berkuasa atas segala sesuatu.

Menurut mereka, "ayat" yang di naskh itu adalah ayat Al-Quran yang mengandung ketentuan-ketentuan hukum. Penafsiran ini berbeda dengan penafsiran mereka yang menolak adanya naskh dalam pengertian terminologi tersebut dengan menyatakan bahwa "ayat" yang dimaksud adalah mukjizat para nabi.[157] Mereka juga mengemukakan ayat 101 Surat Al-Nahl:

Apabila Kami mengganti satu ayat di tempat ayat yang lain dan Tuhan mengetahui apa yang diturunkannya, maka mereka berkata sesungguhnya engkau hanyalah pembohong.

Disisi lain, mereka yang menolak adanya naskh dalam Al-Quran, beranggapan bahwa pembatalan hukum dari Allah mengakibatkan satu dari dua kemustahilan-Nya, yaitu (a) ketidaktahuan, sehingga Dia perlu mengganti atau membatalkan satu hukum dengan hukum yang lain; dan (b) kesia-siaan dan permainan belaka.

Argumentasi ini jelas tertolak dengan memperhatikan argumentasi logis pendukung naskh.

Alasan lain yang dapat dianggap terkuat adalah firman Allah QS 41:42, Tidak datang kepadanya (Al-Quran) kebatilan baik dari depan maupun dari belakangnya.

Ayat tersebut di atas menurut Abu Muslim Al-Isfahani menegaskan bahwa Al-Quran tidak disentuh oleh "pembatalan", dan dengan demikian bila naskh diartikan sebagai pembatalan, maka jelas ia tidak terdapat dalam Al-Quran.

Pendapat Abu Muslim di atas ditangkis oleh para pendukung naskh dengan menyatakan bahwa ayat tersebut tidak berbicara tentang pembatalan tetapi "kebatilan" yang berarti lawan dari kebenaran. Hukum Tuhan yang dibatalkannya bukan berarti batil, karena sesuatu yang dibatalkan penggunaannya karena adanya perkembangan dan kemaslahatan pada suatu waktu bukan berarti bahwa yang dibatalkan itu ketika berlakunya merupakan sesuatu yang tidak benar, dan dengan demikian yang dibatalkan dan membatalkan keduanya adalah hak dan benar, bukan batil.[158]

Agaknya kita dapat berkesimpulan bahwa argumentasi yang dikemukakan oleh penolak adanya naskh dalam Al-Quran telah dibuktikan kelemahan-kelemahannya oleh para pendukung naskh. Namun demikian masalah kontradiksi belum juga terselesaikan.

Para pendukung naskh mengakui bahwa naskh baru dilakukan apabila, (a) terdapat dua ayat hukum yang saling bertolak belakang dan tidak dapat dikompromikan, dan (b) harus diketahui secara meyakinkan perurutan turunnya ayat-ayat tersebut, sehingga yang lebih dahulu ditetapkan sebagai mansukh, dan yang kemudian sebagai nasikh.[159]

Di sini para penolak adanya naskh dalam Al-Quran dari saat ke saat membuktikan kemampuan mereka mengkompromikan ayat-ayat Al-Quran yang tadinya dinilai kontradiktif. Sebagian dari usaha mereka itu telah diterima secara baik oleh para pendukung naskh sendiri, sehingga jumlah ayat-ayat yang masih dinilai kontradiktif oleh para pendukung naskh dari hari ke hari semakin berkurang.

Dalam hal ini agaknya dibutuhkan usaha rekonsiliasi antara kedua kelompok ulama tersebut, misalnya dengan jalan meninjau kembali pengertian istilah naskh yang dikemukakan oleh para ulama muta'akhir, sebagaimana usaha mereka meninjau istilah yang dikemukakan oleh para ulama mutaqaddim.

Untuk maksud tersebut, kita cenderung menjadikan pemikiran Muhammad 'Abduh dalam penafsirannya tentang ayat-ayat Al-Quran sebagai titik tolak.

Muhammad 'Abduh --walaupun tidak mendukung pengertian kata "ayat" dalam Al-Baqarah ayat 106 sebagai "ayat-ayat hukum dalam Al-Quran", dengan alasan bahwa penutup ayat tersebut menyatakan "Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu" yang menurutnya mengisyaratkan bahwa "ayat" yang dimaksud adalah mukjizat-- tetap berpendapat bahwa dicantumkannya kata-kata "Ilmu Tuhan", "diturunkan", "tuduhan kebohongan", adalah isyarat yang menunjukkan bahwa kata "ayat" dalam surat Al-Nahl ayat 101 adalah ayat-ayat hukum dalam Al-Quran.[160]

Apa yang dikemukakan oleh 'Abduh di atas lebih dikuatkan lagi dengan adanya kata "Ruh Al-Quds" yakni Jibril yang mengantarkan turunnya Al-Quran. Bahkan lebih dikuatkan lagi dengan memperhatikan konteks ayat tersebut, baik ayat-ayat sebelum maupun sesudahnya. Ayat 98 sampai 100 berbicara tentang cara mengucapkan ta'awwudz (a'udzu billah) apabila membaca Al-Quran serta sebab perintah tersebut. Ayat 101 berbicara tentang "pergantian ayat-ayat (yang tentunya harus dipahami sebagai ayat-ayat Al-Quran)". Kemudian ayat 102 dan 103 berbicara tentang siapa yang membawanya "turun" serta tuduhan kaum musyrik terhadapnya (Al-Quran).

Kembali kepada 'Abduh, di sana terlihat bahwa dia menolak adanya naskh dalam arti pembatalan, tetapi menyetujui adanya tabdil (pergantian, pengalihan, pemindahan ayat hukum di tempat ayat hukum yang lain).

Dengan demikian kita cenderung memahami pengertian naskh dengan "pergantian atau pemindahan dari satu wadah ke wadah yang lain" (lihat pengertian etimologis kata naskh). Dalam arti bahwa kesemua ayat Al-Quran tetap berlaku, tidak ada kontradiksi. Yang ada hanya pergantian hukum bagi masyarakat atau orang tertentu, karena kondisi yang berbeda. Dengan demikian ayat hukum yang tidak berlaku lagi baginya, tetap dapat berlaku bagi orang-orang lain yang kondisinya sama dengan kondisi mereka semula.

Pemahaman semacam ini akan sangat membantu dakwah Islamiyah, sehingga ayat-ayat hukum yang bertahap tetap dapat dijalankan oleh mereka yang kondisinya sama atau mirip dengan kondisi umat Islam pada awal masa Islam.

## Siapa yang Berwenang Melakukan Naskh?

Pertanyaan di atas tentunya hanya ditujukan kepada mereka yang mengakui adanya naskh dalam Al-Quran, baik dalam pengertian yang dikemukakan oleh para ulama muta'akhir maupun dalam pengertian yang kita kemukakan di atas.

Pengarang buku Manahil Al-'Irfan mengemukakan bahwa Para ulama berselisih paham tentang boleh-tidaknya Nabi saw. me-naskh ayat-ayat Al-Quran. Selanjutnya mereka yang membolehkannya secara teoretis berbeda paham pula tentang apakah dalam kenyataan faktual ada hadis Nabi yang me-naskh ayat atau tidak?[161]

Menurutnya, Al-Syafi'i, Ahmad (dalam satu riwayat yang dinisbahkan kepadanya), dan Ahl Al-Zhahir, menolak --walaupun secara teoretis-- dapatnya Sunnah me-naskh Al-Quran. Sebaliknya Imam Malik, para pengikut mazhab Abu Hanifah, dan mayoritas para

teolog baik dari Asy'ariah maupun Mu'tazilah, memandang bahwa tidak ada halangan logis bagi kemungkinan adanya naskh tersebut. Hanya saja mereka kemudian berbeda pendapat tentang ada tidaknya Sunnah Nabi yang me-naskh Al-Quran.

Walaupun terjadi perbedaan pendapat di atas, namun secara umum dapat dikatakan bahwa mereka semua bersepakat menyatakan bahwa yang dapat me-naskh Al-Quran hanyalah wahyu-wahyu Ilahi yang bersifat mutawatir (diyakini kebenaran nisbahnya kepada Nabi saw.). Walaupun demikian, mereka berselisih tentang cakupan kata "wahyu Ilahi" tersebut, apakah Sunnah termasuk wahyu atau bukan.

Syarat bahwa wahyu tersebut harus bersifat mutawatir, disebabkan karena sebagaimana dikatakan oleh Al-Syathibi: "Hukum-hukum apabila telah terbukti secara pasti ketetapannya terhadap mukallaf, maka tidak mungkin me-naskh-nya kecuali atas pembuktian yang pasti pula."[162] Sebab adalah sangat riskan untuk membatalkan sesuatu yang pasti berdasarkan hal yang belum pasti.

Atas dasar hal tersebut di atas, kita dapat berkata bahwa persoalan kini telah beralih dari pembahasan teoretis kepada pembahasan praktis. Pertanyaan yang muncul di sini adalah "apakah ada Sunnah Nabi yang mutawatir yang telah membatalkan ayat-ayat Al-Quran?"

Dalam hal ini pengarang Manahil Al-Irfan mengemukakan empat hadis yang kesemuanya bersifat ahad (tidak mutawatir), namun dinilai oleh sebagian ulama telah me-naskh ayat-ayat Al-Quran. Apakah ini berarti bahwa tidak ada hadis mutawatir yang me-naskh Al-Quran? Agaknya memang demikian. Di sisi lain, keempat hadis tersebut, setelah diteliti keseluruhan teksnya, menunjukkan bahwa yang me-naskh ayat --kalau hal tersebut dinamai naskh-- bukannya hadis tadi, melainkan ayat yang ditunjuk oleh hadis tersebut.

Hadis "La washiyyata li warits" (tidak dibenarkan adanya wasiat untuk penerima warisan), yang oleh sementara ulama dinyatakan sebagai me-naskh ayat "kewajiban berwasiat" (QS 2:180), ternyata setelah diteliti keseluruhan teksnya berbunyi: Sesungguhnya Allah telah memberikan kepada setiap yang berhak haknya, dengan demikian tidak ada (tidak dibenarkan) wasiat kepada penerima warisan.

Kata-kata "sesungguhnya Allah telah memberikan" dan seterusnya menunjuk kepada ayat waris. Dan atas dasar itu, hadis tersebut menyatakan bahwa yang me-naskh adalah ayat-ayat waris tersebut, bukan hadis Nabi saw. yang bersifat ahad tersebut.

Adapun jika yang dimaksud dengan naskh adalah "pergantian" seperti yang dikemukakan di atas, maka agaknya di sini terdapat keterlibatan para ahli untuk menentukan pilihannya dari sekian banyak alternatif ayat hukum yang telah ditetapkan oleh Allah dalam Al-Quran menyangkut kasus yang dihadapi. Satu pilihan yang didasarkan atas kondisi sosial atau kenyataan objektif dari masing-masing orang. Ada tiga ayat hukum yang berbeda menyangkut khamr (minuman keras). Ketiganya tidak batal, melainkan berubah sesuai dengan perubahan kondisi. Para ahli dapat memilih salah satu di antaranya, sesuai dengan kondisi yang dihadapinya.

Hal ini agaknya dapat dikuatkan dengan memperhatikan bentuk plural pada ayat Al-Nahl tersebut, "apabila Kami mengganti suatu ayat ...", kata "kami" di sini menurut hemat penulis, sebagaimana halnya secara umum kata "Kami" yang menjadi pengganti nama Tuhan dalam ayat-ayat lain, menunjukkan adanya keterlibatan selain Tuhan (manusia) dalam perbuatan yang digambarkan oleh kata kerja pada masing-masing ayat. Ini berarti ada keterlibatan manusia (yakni para ahli) untuk menetapkan alternatifnya dari sekian banyak alternatif yang ditawarkan oleh ayat-ayat Al-Quran yang mansukh atau diganti itu.

### Catatan kaki

151 Lihat antara lain Al-Fairuzzabadiy dalam Al-Qamus Al-Muhith, Al-Halabiy, Mesir, cet. II, 1952, Jilid I, h. 281. Lihat juga Al-Zarkasyi dalam Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an, Al-Halabiy, Mesir, 1957, cet. I, jilid III, h. 28.

152 Al-Syatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul Al-Syari'at, Dar Al-Ma'arif, Beirut, 1975, jilid III, h. 108.

153 Abdul 'Azim Al-Zarqani, Manahil A-'Irfan fi 'Ulum Al-Qur'an, Al-Halabiy, Mesir 1980, Jilid II, h. 254.

154 Ismail Ibn Katsir, Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim, Sulaiman Mar'iy, Singapura, t.t.h., jilid I, h. 151.

155 Ahmad Mustafa Al-Maraghi, Tafsir Al-Maraghiy, Al-Halabiy, Mesir, 1946, jilid I, h. 187.

156 Ibid.

157 Lihat antara lain Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, Tafsir Al-Manar, Dar Al-Manar, Mesir, 1367 H, cet. III, jilid 1, h. 415-416.

158 Lihat 'Abdul Azim Al-Zarqani, op cit., h. 208.

159 Ibid., h. 209.

160 Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, op cit., h. 237.

161 'Abdul Azim Al-Zarqani, op cit., h. 237.

162 Al-Syatibi, op cit., h. 105.

# Pokok-Pokok Bahasan Tafsir

## Problematik Tafsir

Al-Quran pada hakikatnya menempati posisi sentral dalam studi-studi keislaman. Di samping berfungsi sebagai huda (petunjuk), Al-Quran juga berfungsi sebagai furqan (pembeda). Ia menjadi tolok ukur dan pembeda antara kebenaran dan kebatilan, termasuk dalam penerimaan dan penolakan setiap berita yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw.

Keberadaan Al-Quran di tengah-tengah umat Islam, ditambah dengan keinginan mereka untuk memahami petunjuk dan mukjizat-mukjizatnya, telah melahirkan sekian banyak disiplin ilmu keislaman dan metode-metode penelitian. Ini dimulai dengan disusunnya kaidah-kaidah ilmu nahwu oleh Abu Al-Aswad Al-Dualiy, atas petunjuk 'Ali ibn Abi Thalib (w. 661 M), sampai dengan lahirnya ushul al fiqh oleh Imam Al-Syafi'i (767-820 M), bahkan hingga kini, dengan lahirnya berbagai metode penafsiran Al-Quran (yang terakhir adalah metode mawdhuiy atau tawhidiy).

Di sisi lain, terdapat kaum terpelajar Muslim yang mempelajari berbagai disiplin ilmu. Ini antara lain didorong keinginan untuk memahami petunjuk; informasi dan mukjizat Al-Quran. Karena Al-Quran berbicara tentang berbagai aspek kehidupan serta mengemukakan beraneka ragam masalah, yang merupakan pokok-pokok bahasan berbagai disiplin ilmu, maka kandungannya tidak dapat dipahami secara baik dan benar tanpa mengetahui hasil-hasil penelitian dan studi pada bidang-bidang yang dipaparkan oleh Al-Quran.

Syaikh Muhammad 'Abduh menegaskan --sebagaimana ditulis oleh muridnya, Rasyid Ridha-- dalam Muqaddimah Tafsir Al-Manar: "Saya tidak mengetahui bagaimana seseorang dapat menafsirkan firman Allah SWT, yang berbunyi 'Kana al-nas ummah wahidah' (QS 2:213), kalau dia tidak mengetahui keadaan umat manusia dan sejarahnya (sejarah dan sosiologi)." Tentunya pernyataan ini berlaku pula dalam hubungannya dengan ayat yang berbicara tentang astronomi, embriologi, ekonomi, dan sebagainya.

Begitu juga dengan pembuktian tentang mukjizat Al-Quran. Dalam hal ini, sungguh tepat penegasan Malik bin Nabi, pemikir Muslim kontemporer asal Aljazair itu, bahwa "Tidak seorang Muslim pun dewasa ini --lebih-lebih yang bukan dari negara-negara berbahasa Arab-- yang dapat memahami kemukjizatan Al-Quran dengan membandingkan satu ayat dengan sepenggal kalimat berbentuk prosa atau puisi pra-Islam."

Penegasan tersebut berarti tidak seorang pun dewasa ini yang dapat merasakan secara sempurna keindahan bahasa Al-Quran --yang merupakan salah satu mukjizatnya-- sejak lunturnya kemampuan dan rasa kebahasaan orang-orang Arab sendiri. Dan karena itu, kata Malik lebih jauh, harus diupayakan untuk mencari pembuktian lain yang sesuai. Untuk maksud tersebut, ia telah mencoba dalam bukunya, Le Phenomena Quranic, melalui pendekatan sejarah agama.

Apa yang dilukiskan di atas menjadi salah satu bukti betapa pentingnya. studi tentang Al-Quran. Akhirnya, walaupun bukan yang terakhir, kenyataan menunjukkan bahwa seluruh

kelompok dan atau aliran yang berpredikat Islam, selalu merujuk kepada Al-Quran (dan hadis), baik ketika menarik ide-ide maupun ketika mempertahankannya. Semua itu membuktikan bahwa Al-Quran menempati posisi sentral dalam studi-studi keislaman.

Baiklah kita mengemukakan satu contoh. Dewasa ini tidak seorang pakar atau ulama pun menolak ide dasar pendapat yang menyatakan bahwa metode ma'tsur, yakni memahami atau menafsirkan ayat Al-Quran dengan ayat yang lain atau dengan hadis-hadis Nabi Muhammad saw. dan pendapat para sahabat sebagai metode tafsir terbaik. Masalahnya, yang dikandung oleh pendapat di atas tidak luput dari kekurangan yang masih memerlukan pemikiran yang serius.

Pertanyaan-pertanyaan yang dapat muncul, sehubungan dengan metode tafsir ini, antara lain adalah: Siapa yang berwewenang menetapkan bahwa ayat A ditafsirkan oleh ayat B? Apakah hanya Rasulullah saw. sendiri, atau para sahabat, bahkan atau juga ulama-ulama sesudahnya, misalnya Al-Thabari dan Ibnu Katsir? Apa kriteria yang harus dikandung oleh masing-masing ayat untuk maksud tersebut? Dan banyak pertanyaan lain. Kesemuanya masih memerlukan jawaban atau penjelasan yang konkret, karena --kalau tidak-- dapat saja terjadi penafsiran ulama yang menggunakan ayat Al-Quran menempati posisi yang lebih tinggi daripada penafsiran Rasul saw. Ini menjadi masalah, sebab, bukankah para ulama terdahulu menyatakan bahwa peringkat tertinggi dari penafsiran adalah penafsiran ayat dengan ayat, baru kemudian disusul dengan penafsiran Rasulullah saw. (hadis), dan terakhir adalah penafsiran para sahabat? Ini merupakan salah satu contoh permasalahan masa lampau yang perlu diselesaikan.

Dewasa ini, cukup banyak tantangan yang dihadapi masyarakat Islam, bahkan umat manusia, yang menanti petunjuk pemecahannya. Ini harus diantisipasi. Sebab, bukankah kitab-kitab suci yang diturunkan oleh Allah berfungsi "memberi jalan keluar bagi perselisihan dan problem-problem masyarakat" (QS 2:213)? Umat Islam, melalui para pakarnya, dituntut untuk memfungsikan Al-Quran sebagaimana ditunjuk di atas; dan hal ini tidak mungkin dapat terlaksana tanpa pemahaman secara baik atas petunjuk-petunjuk kitab suci itu.

## Pengertian dan Tujuan Pengajaran Tafsir

Berbagai definisi yang berbeda dikemukakan oleh para ahli tentang tafsir. Perbedaan tersebut pada dasarnya timbul akibat perbedaan mereka tentang ada tidaknya kaidah-kaidah yang dapat dijadikan patokan dalam memahami firman-firman Allah dalam Al-Quran. Satu pihak beranggapan bahwa kemampuan menjelaskan atau memahami firman-firman Allah itu bukanlah berdasarkan kaidah-kaidah tertentu yang bersumber dari ilmu-ilmu bantu, tetapi harus digali langsung dari Al-Quran berdasarkan petunjuk-petunjuk Nabi saw., dan sahabat-sahabat beliau. Pihak ini mendefinisikan tafsir sebagai "penjelasan tentang firman-firman Allah; atau apa yang menjelaskan arti dan maksud lafal-lafal Al-Quran". Bagi mereka, tafsir bukan suatu cabang ilmu.

Pihak lainnya yang berpendapat bahwa terdapat kaidah-kaidah tafsir, mengemukakan definisi yang dapat disimpulkan dalam formulasi berikut bahwa tafsir adalah "suatu ilmu

yang membahas tentang maksud firman-firman Allah SWT, sesuai dengan kemampuan manusia".

Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan perbedaan pendapat tersebut. Namun, yang jelas, pendapat pihak pertama memperberat tugas-tugas mufasir dalam menjelaskan atau menemukan tuntunan-tuntunan Al-Quran yang bersifat dinamis, disamping mempersulit seseorang yang ingin memperdalam pengetahuannya tentang Al-Quran dalam waktu yang relatif singkat. Inilah agaknya yang menjadi sebab mengapa definisi kedua lebih populer dan luas diterima oleh para pakar Al-Quran daripada definisi pertama.

Diakui oleh semua pihak bahwa materi-materi Tafsir dan ilmunya sedemikian luas, sehingga tidak mungkin akan dapat tercakup berapa pun jumlah alokasi waktu yang diberikan. "Al-Shina'ah thawilah wa al-'umr, gashir, " demikian kata Al-Zarkasyi dalam Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an.[163]

Di sisi lain, perkembangan ilmu ini dan keanekaragaman disiplinnya, menuntut para ahli agar bersikap sangat selektif dalam memilih matakuliah-matakuliah yang ditampung dalam satu kurikulum, suatu hal yang sering mengakibatkan pengasuh matakuliah tertentu merasa dirugikan atau disepelekan oleh penyusun kurikulum tersebut.

Kenyataan di atas mengantarkan kita untuk menekankan perlunya menetapkan terlebih dahulu tujuan pengajaran tafsir di IAIN.

Tujuan yang dimaksud di atas bukannya tujuan akhir yang ideal dari suatu pendidikan yang kemudian diturunkan menjadi tujuan kurikuler sampai kepada tujuan instruksional, tetapi terbatas hanya pada bidang kognitif tanpa mempermasalahkan segi afektif dan psikomotorik kehidupan peserta didik.

Hemat penulis, pengajaran tafsir di perguruan tinggi seyogianya tidak ditekankan pada pemahaman kandungan makna suatu ayat, atau pemberian ide tentang suatu masalah dalam bidang disiplin ilmu, tetapi melampaui hal tersebut, yaitu dengan memberi mereka kunci-kunci yang kelak dapat mengantarkannya untuk memahami Al-Quran serta kandungannya secara mandiri.

Jika itu yang menjadi tujuan pengajaran tafsir, maka materi ayat-ayat yang dipilih, atau masalah-masalah ilmu tafsir yang diajarkan, (mesti) tidak lagi menitikberatkan pada kandungan arti suatu ayat atau masalah tertentu, satu hal yang selama ini telah mengakibatkan tumpang-tindihnya permasalahan tersebut dengan disiplin ilmu lain yang juga memilih masalah yang sama. Pemilihan hendaknya lebih banyak didasarkan pada cakupan kunci-kunci pemahaman yang dapat mengantarkan peserta didik kepada tujuan yang dimaksud.

## Pokok Bahasan Tafsir

Kalau kita menoleh kepada materi Ilmu Tafsir atau 'Ulum Al-Qur'an sebagaimana dipaparkan oleh Al-Zarkasyi dalam Al-Burhan, maka akan ditemukan 47 pokok bahasan,

tidak termasuk di dalamnya materi tafsir dan pengenalan terhadap kitab-kitab tafsir, yang sebagian uraian tentangnya, sebagaimana diakui oleh Al-Zarkasyi sendiri, belum memadai.

Hemat penulis, secara garis besar, terdapat sekian banyak pokok bahasan tafsir yang harus diketahui oleh seluruh mahasiswa IAIN, apa pun nama komponen matakuliahnya. Pokok bahasan itu antara lain:

## 1. Pengenalan terhadap Al-Quran

Pokok bahasan ini hendaknya mencakup: (a) persoalan wahyu, pembuktian adanya serta macam-macamnya; (b) Al-Quran dan kedudukannya dalam syariat (agama) Islam; (c) garis-garis besar kandungannya (dengan penekanan bahwa Al-Quran tidak mencakup seluruh persoalan ilmu maupun agama); (d) Al-Quran sebagai petunjuk dan mukjizat; (e) otentisitas Al-Quran (tinjauan historis); (f) batas-batas keterlibatan peranan Nabi Muhammad dalam Al-Quran; dan (g) sistematika perurutan ayat dan surat-suratnya.

Dengan mengetahui masalah-masalah di atas, peserta didik diharapkan dapat mengenal Al-Quran secara sederhana tetapi utuh.

## 2. Pengenalan terhadap Beberapa Pokok Bahasan Ilmu Tafsir

Pokok bahasan ini mencakup: (a) arti tafsir dan ta'wil; (b) tafsir, sejarah dan kepentingannya; (c) asbab al-nuzul; (d) al-munasabat (korelasi antar ayat); (e) al-muhkam dan al-mutasyabih; (f) sebab-sebab kekeliruan dalam menafsirkan Al-Quran; (g) corak dan aliran-aliran tafsir yang populer; dan (h) sebab-sebab perbedaan corak penafsiran.

Dengan mengetahui masalah-masalah di atas, peserta didik diharapkan dapat mengetahui, secara umum, permasalahan tafsir, kesukaran dan kemudahannya, serta syarat-syarat yang dibutuhkan untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Quran.

Selanjutnya, sebagaimana dikemukakan di atas, pemilihan materi pengajaran hendaknya lebih ditekankan pada cakupan materi tersebut pada kunci-kunci yang dapat mengantarkannya secara mandiri untuk memahami kandungan Al-Quran. Atas dasar pertimbangan tersebut, dapat kiranya dikemukakan di sini beberapa pokok bahasan yang dapat menunjang tercapainya tujuan yang dimaksud. Materi-materi yang disebutkan berikut dapat dibagi sesuai dengan alokasi waktu yang tersedia.

## Materi 'Ulum Al-Quran

Materi-materi 'ulum Al-Qur'an dapat dibagi dalam empat komponen: (1) pengenalan terhadap Al-Quran; (2) kaidah-kaidah tafsir; (3) metode-metode tafsir; dan (4) kitab-kitab tafsir dan para mufasir.

## Pengenalan terhadap Al-Quran

Komponen ini mencakup, (a) sejarah Al-Quran, (b) rasm Al-Quran, (c) i'jaz Al-Quran, (d) munasabat Al-Quran, (e) qishash Al-Quran, (f) jadal Al-Quran, (g) aqsam Al-Quran, (h) amtsal Al-Quran, (i) naskh dan mansukh, (j) muhkam dan mutasyabih, dan (k) al-qira'ah.

## Kaidah-kaidah Tafsir

Komponen ini mencakup: (a) ketentuan-ketentuan yang harus diperhatikan dalam menafsirkan Al-Quran, (b) sistematika yang hendaknya ditempuh dalam menguraikan penafsiran, dan (c) patokan-patokan khusus yang membantu pemahaman ayat-ayat Al-Quran, baik dari ilmu-ilmu bantu seperti bahasa dan ushul fiqh, maupun yang ditarik langsung dari penggunaan Al-Quran. Sebagai contoh dapat dikemukakan kaidah-kaidah berikut: (1) kaidah ism dan fi'il, (2) kaidah ta'rif dan tankir, (3) kaidah istifham dan macam-macamnya, (4) ma'ani al-huruf seperti 'asa, la'alla, in, idza, dan lain-lain, (5) kaidah su'al dan jawab, (6) kaidah pengulangan, (7) kaidah perintah sesudah larangan, (8) kaidah penyebutan nama dalam kisab, (9) kaidah penggunaan kata dan uslub Al-Quran, dan lain-lain.

## Metode-metode Tafsir

Komponen ini mencakup metode-metode tafsir yang dikemukakan oleh para ulama mutaqaddim dengan ketiga coraknya: al-ra'yu, al-ma'tsur, dan al-isyari, disertai penjelasan tentang syarat-syarat diterimanya suatu penafsiran serta metode pengembangannya; dan mencakup juga metode-metode mutaakhir dengan keempat macamnya: tahliliy, ijmaliy, muqarin, dan mawdhu'iy.

## Kitab-kitab Tafsir dan Para Mufasir

Komponen ini mencakup pembahasan tentang kitab-kitab tafsir baik yang lama maupun yang baru, yang berbahasa Arab, Inggris, atau Indonesia, dengan mempelajari biografi, latar belakang, dan kecenderungan pengarangnya, metode dan prinsip-prinsip yang digunakan, serta keistimewaan dan kelemahannya.

Pemilihan kitab atau pengarang disesuaikan dengan berbagai corak atau aliran tafsir yang selama ini dikenal, seperti corak fiqhiy, shufiy, 'ilmiy, bayan, falsafiy, adabiy, ijtima'iy, dan lain-lain.

## Materi Tafsir

Sebagaimana dikemukakan di atas, pemilihan materi ayat-ayat di samping berdasarkan kandungannya, juga, dan yang terutama, peranannya dalam menunjang pemahaman materi-materi 'ulum Al-Quran, baik untuk pemahaman lebih dalam tentang Al-Quran, maupun contoh-contoh penerapan kaidah-kaidah tafsir dan metode-metodenya.

Sebagai contoh dapat dikemukakan materi ayat-ayat berikut, yang mendukung berbagai materi 'ulum Al-Quran: (1) Kisah: Al-Kahfi ayat 9-26 (ashhab al-kahfi), 83-101 (Dzu Al-

Qarnain); Al-Qalam ayat 18-33 (ashhab Al-Jannah); (2) Jidal: Saba' ayat 24-7; Al-Hajj ayat 8-10 (etika berdiskusi); (3) Amtsal: Al-Nur ayat 45; Al-Baqarah ayat 261-5; (4) Aqsam: Al-'Ashr dan Al-Dhuha, (5) pengulangan ism: Al-Insyirah ayat 5-6; (6) Al-Nakirah fi Siyaq Al-Nafi: Yunus ayat 107; dan lain-lain.

### Catatan kaki

163 Badruddin Al-Zarkasyi, Al-Burhan fi 'Ulum Al-Quran, Al-Halabi, Mesir, 1957, Jilid 1, h. 12. Artinya, "ilmu pengetahuan amat luas, sedangkan usia itu pendek".

# Penafsiran "Khalifah" dengan Metoda Tematik

Ada dua bentuk metode penafsiran tematik:

(1) Penafsiran satu surah dalam Al-Quran dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan khusus atau tema sentral surah tersebut, kemudian menghubungkan ayat-ayat yang beraneka ragam itu satu dengan lain dengan tema sentral tersebut.

Metode ini diterapkan pertama kali oleh Al-Syathibi dan dan dikembangkan juga antara lain oleh Mahmud Syaltut.

(2) Menghimpun ayat-ayat Al-Quran yang membahas masalah tertentu dari berbagai surah Al-Quran (sedapat mungkin diurut sesuai dengan masa turunnya, apalagi jika yang dibahas adalah masalah hukum) sambil memperhatikan sebab nuzul, munasabah masing-masing ayat, kemudian menjelaskan pengertian ayat-ayat tersebut yang mempunyai kaitan dengan tema atau pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh penafsiran dalam satu kesatuan pembahasan sampai ditemukan jawaban-jawaban Al-Quran menyangkut tema (persoalan) yang dibahas.

Dalam hal menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan satu tema, beberapa ulama menekankan bahwa tidak selalu keseluruhan ayat yang berbicara tentang tema tertentu harus dikumpulkan. Boleh saja --kata mereka-- ayat-ayat yang diduga keras telah dapat diwakili oleh ayat-ayat lain, tidak lagi diangkat.

Tulisan ini akan mencoba melihat beberapa aspek dari ayat-ayat yang berbicara tentang khalifah dengan menggunakan metode tematik dalam bentuknya yang kedua di atas. Namun, tidak dengan mengangkat seluruh ayat-ayat yang berbicara tentang persoalan ini dalam berbagai redaksinya, karena hal tersebut memerlukan penelitian yang sangat rumit dan waktu yang cukup lama.

### Arti Kata Khalifah

Kata khalifah dalam bentuk tunggal terulang dua kali dalam Al-Quran, yaitu dalam Al-Baqarah ayat 30 dan Shad ayat 26.

Ada dua bentuk plural yang digunakan oleh Al-Quran, yaitu:

(a) Khalaif yang terulang sebanyak empat kali, yakni pada surah Al-An'am 165, Yunus 14, 73, dan Fathir 39.

(b) Khulafa' terulang sebanyak tiga kali pada surah-surah. Al-A'raf 7:69, 74, dan Al-Naml 27:62.

Keseluruhan kata tersebut berakar dari kata khulafa' yang pada mulanya berarti "di belakang". Dari sini, kata khalifah seringkali diartikan sebagai "pengganti" (karena yang menggantikan selalu berada atau datang di belakang, sesudah yang digantikannya).

Al-Raghib Al-Isfahani, dalam Mufradat fi Gharib Al-Qur'an, menjelaskan bahwa menggantikan yang lain berarti melaksanakan sesuatu atas nama yang digantikan, baik bersama yang digantikannya maupun sesudahnya. Lebih lanjut, Al-Isfahani menjelaskan bahwa kekhalifahan tersebut dapat terlaksana akibat ketiadaan di tempat, kematian, atau ketidakmampuan orang yang digantikan, dan dapat juga akibat penghormatan yang diberikan kepada yang menggantikan.

Tidak dapat disangkal oleh para mufasir bahwa perbedaan bentuk-bentuk kata di atas (khalifah, khalaif, khulafa') masing-masing mempunyai konteks makna tersendiri, yang sedikit atau banyak berbeda degan yang lain.

Kalau kita bermaksud merujuk kepada Al-Quran untuk mengetahui kandungan makna kata khalifah (karena ayat Al-Quran berfungsi pula sebagai penjelas terhadap ayat-ayat lainnya), maka dari kata khalifah yang hanya terulang dua kali itu serta konteks-konteks pembicaraannya, kita dapat menarik beberapa kesimpulan makna --khususnya dengan memperhatikan ayat-ayat surah Shad yang menguraikan sebagian dari sejarah kehidupan Nabi Daud.

Nabi Daud a.s. sebagaimana diceritakan oleh Al-Quran, berhasil membunuh jalut:

Dan Daud membunuh jalut. Allah memberinya kekuasaan/kerajaan dan hikmah serta mengajarkannya apa yang Dia kehendaki ...

Jika demikian, kekhalifahan yang dianugerahkan kepada Daud a.s. bertalian dengan kekuasaan mengelola wilayah tertentu. Hal ini diperolehnya berkat anugerah Ilahi yang mengajarkan kepadanya al-hikmah dan ilmu pengetahuan.

Makna "pengelolaan wilayah tertentu", atau katakanlah bahwa pengelolaan tersebut berkaitan dengan kekuasaan politik, dipahami pula pada ayat-ayat yang menggunakan bentuk khulafa : (Perhatikan ketiga ayat yang ditunjuk di atas). Ini, berbeda dengan kata khala'if, yang tidak mengesankan adanya kekuasaan semacam itu, sehingga pada

akhirnya kita dapat berkata bahwa sejumlah orang yang tidak memiliki kekuasaan politik dinamai oleh Al-Quran khala'if; tanpa menggunakan bentuk mufrad (tunggal). Tidak digunakannya bentuk mufrad untuk makna tersebut agaknya mengisyaratkan bahwa kekhalifahan yang diemban oleh setiap orang tidak dapat terlaksana tanpa bantuan orang lain, berbeda dengan khalifah yang bermakna penguasa dalam bidang politik itu. Hal ini dapat mewujud dalam diri pribadi seseorang atau diwujudkannya dalam bentuk otoriter atau diktator.

Kalau kita kembali kepada ayat Al-Baqarah 30, yang menggunakan kata khalifah untuk Adam as., maka ditemukan persamaan-persamaan dengan ayat yang membicarakan Daud a.s., baik persamaan dalam redaksi maupun dalam makna dan konteks uraian.

Adam juga dinamai khalifah. Beliau, sebagaimana Daud, juga diberi pengetahuan --Wa 'allama Adam al-asma' kullaha-- yang kekhalifahan keduanya berkaitan dengan Al-Ardha:

Inni ja'il fi al-ardhi khalifah (Adam) dan Ya Daud inna Ja'alnaka khalifatan fi al-ardh (Daud).

Adam dan Daud keduanya digambarkan oleh Al-Quran sebagai pernah tergelincir tetapi diampuni Tuhan. (Baca masing-masing QS 2: 36, 37, dan QS 38:22-25).

Sampai di sini, kita dapat mengambil kesimpulan sementara, yaitu:

(1) Kata khalifah digunakan oleh Al-Quran untuk siapa yang diberi kekuasaan mengelola wilayah, baik luas maupun terbatas. Dalam hal ini Daud (947-1000 S.M.) mengelola wilayah Palestina, sedangkan Adam secara potensial atau aktual diberi tugas mengelola bumi keseluruhannya pada awal masa sejarah kemanusiaan.

(2) Bahwa seorang khalifah berpotensi, bahkan secara aktual, dapat melakukan kekeliruan dan kesalahan akibat mengikuti hawa nafsu. Karena itu, baik Adam maupun Daud diberi peringatan agar tidak mengikuti hawa nafsu. (Baca QS 20:16, dan QS 38:261.

## Arti Kekhalifahan di Bumi

Muhammad Baqir Al-Shadr, dalam bukunya, Al-Sunan Al-Tarikhiyah fi Al-Qur'an, yang antara lain mengupas ayat 30 Surah Al-Baqarah dengan menggunakan metode tematik, mengemukakan bahwa kekhalifahan mempunyai tiga unsur yang saling kait-berkait. Kemudian, ditambahkannya unsur keempat yang berada di luar, namun amat menentukan arti kekhalifahan dalam pandangan Al-Quran.

Ketiga unsur pertama adalah:

1. Manusia, yang dalam hal ini dinamai khalifah.
2. Alam raya, yang ditunjuk oleh ayat Al-Baqarah sebagai ardh.

3. Hubungan antara manusia dengan alam dan segala isinya, termasuk dengan manusia.

Hubungan ini, walaupun tidak disebutkan secara tersurat dalam ayat di atas, tersirat karena penunjukan sebagai khalifah tidak akan ada artinya jika tidak disertai dengan penugasan atau istikhlaf.

Itulah ketiga unsur yang saling kait-berkait, sedangkan unsur keempat yang berada di luar adalah yang digambarkan oleh ayat tersebut dengan kata inni jail/inna ja'alnaka khalifat yaitu yang memberi penugasan, yakni Allah SWT. Dialah yang memberi penugasan itu dan dengan demikian yang ditugasi harus memperhatikan kehendak yang menugasinya.

Menarik untuk diperbandingkan bahwa pengangkatan Adam sebagai khalifah dijelaskan oleh Allah dalam bentuk tunggal inni (sesungguhnya Aku) dan dengan kata ja'il yang berarti akan mengangkat. Sedangkan pengangkatan Daud dijelaskan dengan menggunakan kata inna (sesungguhnya Kami) dan dengan bentuk kata kerja masa lampau ja'alnaka (Kami telah menjadikan kamu).

Kalau kita dapat menerima kaidah yang menyatakan bahwa penggunaan bentuk plural untuk menunjuk kepada Allah mengandung makna keterlibatan pihak lain bersama Allah dalam pekerjaan yang ditunjuk-Nya, maka ini berarti bahwa dalam pengangkatan Daud sebagai khalifah terdapat keterlibatan pihak lain selain Allah, yakni masyarakat (pengikut-pengikutnya). Adapun Adam, maka di sini wajar apabila pengangkatannya dilukiskan dalam bentuk tunggal, bukan saja disebabkan karena ketika itu kekhalifahan yang dimaksud baru berupa rencana (Aku akan mengangkat) tetapi juga karena ketika peristiwa ini terjadi tidak ada pihak lain bersama Allah yang terlibat dalam pengangkatan tersebut.

Ini berarti bahwa Daud --dan semua khalifah-- yang terlibat dengan masyarakat dalam pengangkatannya, dituntut untuk memperhatikan kehendak masyarakat tersebut, karena mereka ketika itu termasuk pula sebagai mustakhlif.

Tidak dikuatirkan adanya perlakuan sewenang-wenang dari khalifah yang diangkat Tuhan itu, selama ia benar-benar menyadari arti kekhalifahannya. Karena, Tuhan sendiri memerintahkan kepada para khalifah-Nya untuk selalu bermusyawarah serta berlaku adil.

Memang, dalam sejarah, terdapat khalifah-khalifah yang berlaku sewenang-wenang dengan alasan bahwa ia adalah wakil Tuhan di bumi. Namun, di sini ia sangat keliru dalam memahami dan mempraktekkan kekhalifahan itu.

Hubungan antara manusia dengan alam atau hubungan manusia dengan sesamanya, bukan merupakan hubungan antara Penakluk dan yang ditaklukkan, atau antara Tuan dengan hamba, tetapi hubungan kebersamaan dalam ketundukan kepada Allah SWT. Karena, kalaupun manusia mampu mengelola (menguasai), namun hal tersebut bukan akibat kekuatan yang dimilikinya, tetapi akibat Tuhan menundukkannya untuk manusia.

Ini tergambar antara lain dalam firman-Nya, pada surah Ibrahim ayat 32 dan Al-Zukhruf ayat 13.

Demikian itu, sehingga kekhalifahan menuntut adanya interaksi antara manusia dengan sesamanya dan manusia dengan alam sesuai dengan petunjuk-petunjuk Ilahi yang tertera dalam wahyu-wahyu-Nya. Semua itu harus ditemukan kandungannya oleh manusia sambil memperhatikan perkembangan dan situasi lingkungannya.

Dalam ayat 32 surah Al-Zukhruf ditegaskan bahwa,

Apakah mereka yang membagi-bagi rahmat Tuhan? Kami telah menentukan antara mereka penghidupan mereka dalam kehidupan dunia dan kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat mempergunakan sebagian yang lain (agar mereka dapat saling mempergunakan). Dan rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan.

Adalah keliru, menurut hemat penulis, memahami arti sukhriya sebagai menundukkan. Tetapi, hubungan satu sama lain adalah hubungan al-taskhir, dalam arti semua dalam kedudukan yang sama dan yang membedakan mereka hanyalah partisipasi dan kemampuan masing-masing. Adalah logis apabila yang "kuat" lebih mampu untuk memperoleh bagian yang melebihi perolehan yang lemah.

Ayat di atas mengisyaratkan bahwa keistimewaan tidak dimonopoli oleh suatu lapisan atau bahwa ada lapisan masyarakat yang ditundukkan oleh lapisan yang lain. Karena, jika demikian maknanya, maka ayat tersebut di atas tidak akan menyatakan agar mereka dapat saling mempergunakan.

Ayat di atas menggunakan kata sukhriya bukannya sikhriya, seperti antara lain dalam surah Al-Mu'minun yang menggambarkan ejekan dan tekanan yang dilakukan oleh satu kelompok kuat terhadap kelompok lain yang dinamai oleh Al-Quran mustadh'afin. Ayat yang menjelaskan hubungan interaksi yang diridhai Allah adalah ayat yang menggunakan kata sukhriya.

Al-Baydhawi menafsirkan ayat Al-Zukhruf di atas dengan menyatakan bahwa "Sebagian manusia menjadikan sebagian yang lain secara timbal-balik sebagai sarana guna memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka."

Inilah prinsip pokok yang merupakan landasan interaksi antar sesama manusia dan keharmonisan hubungan itu pulalah yang menjadi tujuan dari segala etika agama. Keharmonisan hubungan inilah yang menghasilkan etika itsar, sehingga etika agama tidak mengenal prinsip "Anda boleh melakukan apa saja selama tidak melanggar hak orang lain", tetapi memperkenalkan "Mereka mendahulukan pihak lain atas diri mereka walaupun mereka sendiri dalam kebutuhan." (QS 59:9)

Di atas juga telah dikemukakan bahwa hanya kemampuan (kekuatan) yang dapat membedakan seseorang dari yang lain, dan dari keistimewaan inilah segala sifat terpuji dapat lahir.

Kesabaran dan ketabahan merupakan etika atau sikap terpuji, karena ia adalah kekuatan, yaitu kekuatan seseorang dalam menanggung beban atau menahan gejolak keinginan negatif. Keberanian merupakan kekuatan karena pemiliknya mampu melawan dan menundukkan kejahatan. Dan kasih sayang dan uluran tangan adalah juga kekuatan; bukankah ia ditujukan kepada orang-orang yang membutuhkan dan lemah?

Demikianlah segala macam sikap terpuji atau etika agama.

Benar bahwa semakin kokoh hubungan manusia dengan alam raya dan semakin dalam pengenalannya terhadapnya, akan semakin banyak yang dapat diperolehnya melalui alam itu. Namun, bila hubungan itu sampai disitu, pastilah hasil lain yang dicapai hanyalah penderitaan dan penindasan manusia atas manusia. Inilah antara lain kandungan pesan Tuhan yang diletakkan dalam rangkaian wahyu pertama.

Sebaliknya, semakin baik interaksi manusia dengan manusia, dan interaksi manusia dengan Tuhan, serta interaksinya dengan alam, pasti akan semakin banyak yang dapat diman faatkan dari alam raya ini. Karena, ketika itu mereka semua akan saling membantu dan bekerjasama dan Tuhan di atas mereka akan merestui. Hal ini terungkap antara lain melalui surah Al-Jin ayat 16:

Dan bahwasanya, jika mereka tetap berjalan lurus di jalan itu (petunjuk petunjuk Ilahi), niscaya pasti Kami akan memberi mereka air segar (rezeki yang melimpah).

Demikian itu dua dari hukum-hukum kemasyarakatan (kekhalifahan) dari sekian banyak hukum kemasyarakatan yang dikemukakan Al-Quran sebagai petunjuk pelaksanaan fungsi kekhalifahan, yang sekaligus menjadi etika pembangunan.

Keharmonisan hubungan melahirkan kemajuan dan perkembangan masyarakat, demikian kandungan ayat di atas. Perkembangan inilah yang merupakan arah yang dituju oleh masyarakat religius yang Islami sebagaimana digambarkan oleh Al-Quran pada akhir surah Al-Fath, yang mengibaratkan masyarakat Islam yang ideal:

... sebagai tanaman yang tumbuh berkembang sehingga mengeluarkan tunasnya dan tunas itu menjadikan tanaman tersebut kuat lalu menjadi besar dan tegak lurus di atas pokoknya . . . (QS 48:29)

Keharmonisan tidak mungkin tercipta kecuali jika dilandasi oleh rasa aman. Karena itu pula, setiap aktivitas istikhlaf (pembangunan) baru dapat dinilai sesuai dengan etika agama apabila rasa aman dan sejahtera menghiasi setiap anggota masyarakat. Dengan kata lain, pembangunan yang dihiasi oleh etika agama adalah "yang mengantar manusia menjadi lebih bebas dari penderitaan dan rasa takut".

Kalau hal ini dikaitkan dengan kisah kejadian manusia, maka dapat pula dikatakan bahwa keberhasilan pembangunan dalam pandangan agama adalah pada saat manusia berhasil mewujudkan bayang-bayang surga di persada bumi ini.

Adam dan Hawa sebelum diperintahkan turun ke bumi, hidup dalam ketenteraman dan kesejahteraan. Tersedia bagi mereka sandang, pangan, dan papan; dan ketika itu mereka diperingatkan agar jangan sampai terusir dari surga karena akibatnya mereka akan bersusah payah memperolehnya (QS 20:117-119). Mereka juga diharapkan agar mengikuti petunjuk-petunjuk Ilahi, karena dengan demikian mereka tidak akan merasa takut atau merasa sedih.

Agama tidak mendefinisikan perkembangan masyarakat dan tujuan pembangunan sebagai pertambahan barang atau kecepatan pelayanan. Dalam hal ini Nabi saw. bersabda:

Barangsiapa yang tidak berpendapat bahwa Tuhan memiliki anugerah untuknya selain dari makanan, minuman dan kendaraan, maka sesungguhnya ia telah membatasi usahanya dan mempercepat kehadiran ajalnya.

Arah yang dituju oleh istikhlaf adalah kebebasan manusia dari rasa takut, baik dalam kehidupan dunia ini atau yang berkaitan dengan persoalan sandang, pangan dan papan, maupun ketakutan-ketakutan lainnya yang berkaitan dengan masa depannya yang dekat atau yang jauh di akhirat kelak. Ayat-ayat yang berbicara tentang la khawf 'alayhim wa la hum yahzanun tidak harus selalu dikaitkan dengan ketakutan dan kesedihan di akhirat, tetapi dapat pula mencakup ketakutan dan kesedihan dalam kehidupan dunia ini.

Untuk mencapai rasa aman tersebut, ada sekian banyak sikap yang dituntut oleh agama dari para pemeluknya. Prof. Mubyarto mengemukakan lima hal pokok untuk mencapai hal tersebut:

1. Kebutuhan dasar setiap masyarakat harus terpenuhi dan ia harus bebas dari ancaman dan bahaya pemerkosaan.
2. Manusia terjamin dalam mencari nafkah, tanpa harus keterlaluan menghabiskan tenaganya.
3. Manusia bebas untuk memilih bagaimana mewujudkan hidupnya sesuai dengan cita-citanya.
4. Ada kemungkinan untuk mengembangkan bakat-bakat dan kemampuannya.
5. Partisipasi dalam kehidupan sosial politik, sehingga seseorang tidak semata-mata menjadi objek penentuan orang lain.

Di sisi lain harus pula diingat bahwa kekhalifahan seperti telah dikemukakan di atas mengandung arti bimbingan agar setiap makhluk mencapai tujuan penciptaannya.

Lebih jauh dapat ditambahkan bahwa unsur keempat yang disebut di atas, digambarkan oleh Al-Quran dalam dua bentuk:

(1) Penganugerahan dari Allah (Inni jail fi al-ardh khalifah).

(2) Penawaran dari-Nya yang disambut dengan penerimaan dari manusia, sebagaimana yang tergambar dalam surah Al-Ahzab ayat 72:

Sesungguhnya kami menawarkan al-amanah kepada langit, bumi dan gunung-gunung, namun mereka semua enggan dan kuatir, lalu (Kami tawarkan kepada manusia) maka mereka pun menerimanya, sesungguhnya mereka sangat aniaya lagi bodoh.

Tentu yang dimaksud dengan kecaman di atas adalah sebagian manusia, dan dengan demikian kita dapat menyimpulkan bahwa dalam tugas kekhalifahan ada yang berhasil dengan baik dan ada pula yang gagal. Kesimpulan ini diperkuat pula oleh isyarat yang tersirat dari jawaban Allah atas pertanyaan malaikat:

Apakah engkau akan menjadikan di sana (bumi) siapa yang merusak dan menumpahkan darah sedang kami bertasbih dan memuji engkau? Tuhan berfirman (menjawab): "Aku tahu apa yang kalian tidak ketahui." (QS 2:30).

Dari sini kita dapat beralih untuk melihat lebih jauh apa saja sifat-sifat khalifah yang terpuji dan apa pula ruang lingkup tugas-tugas mereka.

## Sifat-sifat Terpuji Seorang Khalifah

Al-Tabrasi, dalam tafsirnya, mengemukakan bahwa kata Imam mempunyai makna yang sama dengan khalifah. Hanya saja -katanya lebih lanjut-- kata Imam digunakan untuk keteladanan, karena ia terambil dari kata yang mengandung arti "depan" yang berbeda dengan khalifah yang terambil dari kata "belakang".

Ini berarti bahwa kita dapat memperoleh informasi tentang sifat-sifat terpuji dari seorang khalifah dengan menelusuri ayat-ayat yang menggunakan kata Imam.

Dalam Al-Quran, kata Imam terulang sebanyak tujuh kali dengan makna yang berbeda-beda. Namun, kesemuanya bertumpu pada arti "sesuatu yang dituju dan atau diteladani" Arti-arti tersebut adalah:

(a) Pemimpin dalam kebajikan, yaitu pada Al-Baqarah ayat 124 dan Al-Furqan ayat 74.

(b) Kitab amalan manusia, yaitu pada Al-Isra' ayat 71.

(c) Al-Lawh Al-Mafhuzh, yaitu pada Yasin ayat 12.

(d) Taurat, yaitu pada Hud ayat 17 dan Al-Ahqaf ayat 12.

(e) Jalan yang jelas, yaitu pada Al-Hijr ayat 79.

Dari makna-makna di atas terlihat bahwa hanya dua ayat yang dapat dijadikan rujukan dalam persoalan yang sedang dicari jawabannya ini, yaitu ayat Al-Baqarah 124 yang berbunyi: [tulisan Arab] dan ayat Al-Furqan 74, yang berbunyi: [tulisan Arab].

Ayat yang terakhir ini, sebagaimana terlihat, hanya mengandung permohonan untuk dijadikan Imam (teladan) bagi orang-orang yang bertakwa sehingga tinggal ayat Al-Baqarah yang diharapkan dapat memberikan informasi.

Pada ayat tersebut, Nabi Ibrahim a.s. dijanjikan Allah untuk dijadikan Imam (Inni ja'iluka li al-nas Imama), dan ketika beliau bermohon agar kehormatan ini diperoleh pula oleh anak cucunya, Allah SWT menggarisbawahi suatu syarat, yaitu la yanalu 'ahdiya al-zhalimin (Janji-Ku ini tidak diperoleh oleh orang-orang yang berlaku aniaya).

Keadilan adalah lawan dari penganiayaan. Dengan demikian, dari ayat di atas dapat ditarik satu sifat, yaitu sifat adil, baik terhadap diri, keluarga, manusia dan lingkungan, maupun terhadap Allah.

Perlu sekali lagi diingatkan bahwa para khalifah yang disebut namanya dalam Al-Quran (Adam dan Daud a.s.) keduanya pernah melakukan penganiayaan, baik terhadap diri maupun terhadap orang lain. Namun, mereka berdua bertobat dan mendapat pengampunan.

Peristiwa Adam dan penyesalannya cukup populer (baca antara lain QS 7:23), sedangkan "penganiayaan" yang dilakukan oleh Daud dapat terlihat pada kisah dua orang yang bertikai dan datang kepadanya meminta putusan (QS 38:22, dan seterusnya).

Menarik untuk dianalisis bahwa kedua orang yang bertikai itu berkata kepada Daud:

Berilah keputusan antara kami dengan hak/adil dan janganlah menyimpang dari kebenaran dan tunjukilah kami ke jalan lurus.

Dari ucapan kedua orang yang bertikai itu (yang pada hakikatnya tidak bertikai tetapi cara yang dilakukan Tuhan untuk memperingatkan Daud), terlihat betapa Tuhan menekankan pentingnya keadilan sampai-sampai permintaan untuk memberi putusan yang hak diikuti lagi dengan peringatan agar tidak menyimpang dari kebenaran yang pada dasarnya mengandung makna yang sama dengan permintaan pertama --bahkan walaupun Daud telah bertobat dan diterima tobatnya (QS 38:24-25). Namun, perintah untuk berlaku adil yang dikaitkan dengan tidak mengikuti hawa nafsu masih tetap ditekankan:

Wahai Daud, Kami telah menjadikan kamu khalifah di bumi, maka berilah putusan antara manusia dengan hak dan janganlah mengikuti hawa nafsu ... (QS 38:26)

Memberi keputusan yang adil saja dan tidak mengikuti hawa nafsu, belum memadai bagi seorang khalifah. Tetapi, ia harus mampu pula untuk merealisasikan kandungan permintaan kedua orang yang berselisih itu, yakni Wa ihdina ila sawa' al-shirath.

Memahami penggalan ayat ini, dalam kaitannya dengan sifat-sifat terpuji seorang khalifah, baru akan menjadi jelas bila dikaitkan dengan ayat-ayat yang berbicara tentang Imam/a'immah, dalam kaitannya dengan pemimpin-pemimpin yang menjadi teladan dalam kebaikan. Untuk maksud tersebut, terlebih dahulu, kita akan membuka lembaran-lembaran Al-Quran untuk melihat ayat-ayat yang dimaksud.

Kata a'immah terdapat dalam lima ayat Al-Quran. Dua di antaranya dalam konteks pembicaraan tentang pemimpin-pemimpin yang diteladani orang-orang kafir, yakni Al-Taubah ayat 9, dan Al-Qashash ayat 4. Sedangkan tiga lainnya berkaitan dengan pemimpin-pemimpin yang terpuji, yaitu Al-Anbiya' ayat 73, Al-Qashash ayat 5, dan Al-Sajdah ayat 24.

Kalau ayat-ayat di atas diamati, nyatalah bahwa QS 28:5 tidak mengandung informasi tentang sifat-sifat pemimpin. Dan ini berbeda dengan kedua ayat lainnya yang saling melengkapi.

Ada lima sifat pemimpin terpuji yang diinformasikan oleh gabungan kedua ayat tersebut, yaitu:

1. Yahduna bi amrina.
2. Wa awhayna dayhim fi'la al-khayrat.
3. 'Abidin (termasuk Iqam Al-Shalat dan Ita'Al-Zakat).
4. Yuqinun.
5. Shabaru.

Dari kelima sifat tersebut al-shabr (ketekunan dan ketabahan), dijadikan Tuhan sebagai konsideran pengangkatan Wa jaalnahum aimmat lamma shabaru. Seakan-akan inilah sifat yang amat pokok bagi seorang khalifah, sedangkan sifat-sifat lainnya menggambarkan sifat mental yang melekat pada diri mereka dan sifat-sifat yang mereka peragakan dalam kenyataan.

Di atas telah dijanjikan untuk membicarakan arti wa ihdina ila sawa al-shirath (QS 38:26), yang merupakan salah satu sikap yang dituntut dari seorang khalifah, setelah memperhatikan kandungan ayat-ayat yang berbicara tentang a'immat. Dalam surah Shad tersebut, redaksinya berbunyi Wa ihdina ila ..., sedang dalam ayat-ayat yang berbicara tentang a'immat yang dikutip di atas, redaksinya berbunyi Yahduna bi amrina. Salah satu perbedaan pokoknya adalah pada kata yahdi. Yang pertama menggunakan huruf ila, sedang yang kedua tanpa ila. Al-Raghib Al-Isfahani menjelaskan bahwa kata hidayat apabila menggunakan ila, maka ia berarti sekadar memberi petunjuk; sedang bila tanpa ila, maka maknanya lebih dalam lagi, yakni "memberi petunjuk dan mengantar sekuat kemampuan menuju apa yang dikehendaki oleh yang diberi petunjuk". Ini berarti bahwa seorang khalifah minimal mampu menunjukkan jalan kebahagiaan kepada umatnya dan yang lebih terpuji adalah mereka yang dapat mengantarkan umatnya ke pintu gerbang kebahagiaan. Atau, dengan kata lain, seorang khalifah tidak sekadar menunjukkan tetapi mampu pula memberi contoh sosialisasinya.

Hal ini mereka capai karena kebajikan telah mendarah daging dalam diri mereka. Atau, dengan kata lain, mereka memiliki akhlak luhur sebagaimana yang dapat dipahami dari sifat kedua yang disebutkan di atas, yakni Wa awhayna ilayhim fi'la al-khayrat.

Jika seorang berkata, "Yu'jibuni an taqum", maka ini berarti bahwa lawan bicaranya ketika itu belum berdiri dan ia akan senang melihatnya berdiri. Pengertian ini dipahami dari adanya huruf an pada susunan redaksi tersebut. Sedangkan bila dikatakan, "Yu'jibuni qiyamuka", maka redaksi yang tidak menggunakan an ini mengandung arti bahwa lawan bicaranya sudah berdiri dan si pembicara menyampaikan kepadanya kekagumannya atas berdirinya itu. Demikian uraian Abdul-Qadir Al-Jurjani yang disederhanakan dari Dala'il Al-Ijaz.

Dari uraian di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa seorang khalifah yang ideal haruslah memiliki sifat-sifat luhur yang telah membudaya pada dirinya.

Yuqinun dan 'abidin merupakan dua sifat yang berbeda. Yang pertama menggambarkan tingkat keimanan yang bersemi di dalam dada mereka, sedangkan yang kedua menggambarkan keadaan nyata mereka. Kedua sifat ini sedemikian jelasnya sehingga tidak perlu untuk diuraikan lebih jauh.

### Ruang Lingkup Tugas-tugas Khalifah

Di atas telah diuraikan bahwa seorang khalifah adalah siapa yang diberi kekuasaan mengelola suatu wilayah, baik besar atau kecil. Cukup banyak ayat yang menggambarkan tugas-tugas seorang khalifah. Namun, ada suatu ayat yang bersifat umum dan dianggap dapat mewakili sebagian besar ayat lain yang berbicara tentang hal di atas, yaitu:

Orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi ini, niscaya mereka mendirikan shalat dan menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang ma'ruf dan mencegah dari perbuatan yang munkar ... (QS 22:41)

Mendirikan shalat merupakan gambaran dari hubungan yang baik dengan Allah, sedangkan menunaikan zakat merupakan gambaran dari keharmonisan hubungan dengan sesama manusia. Ma'ruf adalah suatu istilah yang berkaitan dengan segala sesuatu yang dianggap baik oleh agama, akal dan budaya, dan sebaliknya dari munkar.

Dari gabungan itu semua, seseorang yang diberi kedudukan oleh Allah untuk mengelola suatu wilayah, ia berkewajiban untuk menciptakan suatu masyarakat yang hubungannya dengan Allah baik, kehidupan masyarakatnya harmonis, dan agama, akal dan budayanya terpelihara.

## Riba Menurut Al-Quran

Tulisan berikut tidak akan membahas kehalalan atau keharaman riba, karena keharamannya telah disepakati oleh setiap Muslim berdasarkan ayat-ayat Al-Quran serta ijma' seluruh ulama Islam, apa pun mazhab atau alirannya. Yang dibahas adalah apa yang di maksud sesungguhnya oleh Al-Quran dengan riba yang diharamkannya itu?

Para ulama sejak dahulu hingga kini, ketika membahas masalah ini, tidak melihat esensi riba guna sekadar mengetahuinya, tetapi mereka melihat dan membahasnya sambil meletakkan di pelupuk mata hati mereka beberapa praktek transaksi ekonomi guna mengetahui dan menetapkan apakah praktek-praktek tersebut sama dengan riba yang diharamkan itu sehingga ia pun menjadi haram, ataukah tidak sama.

Perbedaan pendapat dalam penerapan pengertian pada praktek-praktek transaksi ekonomi telah berlangsung sejak masa sahabat dan diduga akan terus berlangsung selama masih terus muncul bentuk-bentuk baru transaksi ekonomi.

Perbedaan-perbedaan ini antara lain disebabkan oleh wahyu mengenai riba yang terakhir turun kepada Rasul saw. beberapa waktu sebelum beliau wafat, sampai-sampai 'Umar bin Khaththab r.a. sangat mendambakan kejelasan masalah riba ini.[164] Beliau berkata: "Sesungguhnya termasuk dalam bagian akhir Al-Quran yang turun, adalah ayat-ayat riba. Rasulullah wafat sebelum beliau menjelaskannya. Maka tinggalkanlah apa yang meragukan kamu kepada apa yang tidak meragukan kamu."[165]

Keragu-raguan terjerumus ke dalam riba yang diharamkan itu menjadikan para sahabat, sebagaimana dikatakan 'Umar r.a., "meninggalkan sembilan per sepuluh yang halal".[166]

Sebelum membuka lembaran-lembaran Al-Quran yang ayat-ayatnya berbicara tentang riba, terlebih dahulu akan dikemukakan selayang pandang tentang kehidupan ekonomi masyarakat Arab semasa turunnya Al-Quran.

Sejarah menjelaskan bahwa Tha'if, tempat pemukiman suku Tsaqif yang terletak sekitar 75 mil sebelah tenggara Makkah, merupakan daerah subur dan menjadi salah satu pusat perdagangan antar suku, terutama suku Quraisy yang bermukim di Makkah. Di Tha'if bermukim orang-orang Yahudi yang telah mengenal praktek-praktek riba, sehingga keberadaan mereka di sana menumbuhsuburkan praktek tersebut.

Suku Quraisy yang ada di Makkah juga terkenal dengan aktivitas perdagangan, bahkan Al-Quran mengabarkan tentang hal tersebut dalam QS 106. Di sana pun mereka telah mengenal prktek-praktek riba. Terbukti bahwa sebagian dari tokoh-tokoh sahabat Nabi, seperti 'Abbas bin 'Abdul Muththalib (paman Nabi saw.), Khalid bin Walid, dan lain-lain, mempraktekkannya sampai dengan turunnya larangan tersebut. Dan terbukti pula dengan keheranan kaum musyrik terhadap larangan praktek riba yang mereka anggap sama dengan jual beli (QS 2:275). Dalam arti mereka beranggapan bahwa kelebihan yang diperoleh dari modal yang dipinjamkan tidak lain kecuali sama dengan keuntungan (kelebihan yang diperoleh dari) hasil perdagangan.

## Riba yang Dimaksud Al-Quran

Kata riba dari segi bahasa berarti "kelebihan". Sehingga bila kita hanya berhenti kepada arti "kelebihan" tersebut, logika yang dikemukakan kaum musyrik di atas cukup beralasan. Walaupun Al-Quran hanya menjawab pertanyaan mereka dengan menyatakan "Tuhan menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba" (QS 2:275), pengharaman dan penghalalan tersebut tentunya tidak dilakukan tanpa adanya "sesuatu" yang membedakannya, dan "sesuatu" itulah yang menjadi penyebab keharamannya.

Dalam Al-Quran ditemukan kata riba terulang sebanyak delapan kali, terdapat dalam empat surat, yaitu Al-Baqarah, Ali 'Imran, Al-Nisa', dan Al-Rum. Tiga surat pertama adalah "Madaniyyah" (turun setelah Nabi hijrah ke Madinah), sedang surat Al-Rum adalah "Makiyyah" (turun sebelum beliau hijrah). Ini berarti ayat pertama yang berbicara tentang riba adalah Al-Rum ayat 39: Dan sesuatu riba (kelebihan) yang kamu berikan agar ia menambah kelebihan pads harts manusia, maka riba itu tidak menambah pads sisi Allah ...

Selanjutnya Al-Sayuthi, mengutip riwayat-riwayat Bukhari, Ahmad, Ibn Majah, Ibn Mardawaih, dan Al-Baihaqi, berpendapat bahwa ayat yang terakhir turun kepada Rasulullah saw. adalah ayat-ayat yang dalam rangkaiannya terdapat penjelasan terakhir tentang riba,[167] yaitu ayat 278-281 surat Al-Baqarah: Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkanlah sisa riba, jika kamu orang-orang yang beriman.

Selanjutnya Al-Zanjani,[168] berdasarkan beberapa riwayat antara lain dari Ibn Al-Nadim dan kesimpulan yang dikemukakan oleh Al-Biqa'i serta orientalis Noldeke, mengemukakan bahwa surat Ali 'Imran lebih dahulu turun dari surat Al-Nisa'. Kalau kesimpulan mereka diterima, maka berarti ayat 130 surat Ali 'Imran yang secara tegas melarang memakan riba secara berlipat ganda, merupakan ayat kedua yang diterima Nabi, sedangkan ayat 161 Al-Nisa' yang mengandung kecaman atas orang-orang Yahudi yang memakan riba merupakan wahyu tahap ketiga dalam rangkaian pembicaraan Al-Quran tentang riba.

Menurut Al-Maraghi[169] dan Al-Shabuni,[170] tahap-tahap pembicaraan Al-Quran tentang riba sama dengan tahapan pembicaraan tentang khamr (minuman keras), yang pada tahap pertama sekadar menggambarkan adanya unsur negatif di dalamnya (Al-Rum: 39), kemudian disusul dengan isyarat tentang keharamannya (Al-Nisa': 161). Selanjutnya pada tahap ketiga, secara eksplisit, dinyatakan keharaman salah satu bentuknya (Ali 'Imran: 130), dan pada tahap terakhir, diharamkan secara total dalam berbagai bentuknya (Al-Baqarah: 278).

Dalam menetapkan tuntutan pada tahapan tersebut di atas, kedua mufassir tersebut tidak mengemukakan suatu riwayat yang mendukungnya, sementara para ulama sepakat bahwa mustahil mengetahui urutan turunnya ayat tanpa berdasarkan suatu riwayat yang shahih, dan bahwa turunnya satu surat mendahului surat yang lain tidak secara otomatis menjadikan seluruh ayat pada surat yang dinyatakan terlebih dahulu turun itu mendahului seluruh ayat dalam surat yang dinyatakan turun kemudian. Atas dasar pertimbangan tersebut, kita cenderung untuk hanya menetapkan dan membahas ayat pertama dan

terakhir menyangkut riba, kemudian menjadikan kedua ayat yang tidak jelas kedudukan tahapan turunnya sebagai tahapan pertengahan.

Hal ini tidak akan banyak pengaruhnya dalam memahami pengertian atau esensi riba yang diharamkan Al-Quran, karena sebagaimana dikemukakan di atas, ayat Al-Nisa' 161 merupakan kecaman kepada orang-orang Yahudi yang melakukan praktek-praktek riba. Berbeda halnya dengan ayat 130 surat Ali 'Imran yang menggunakan redaksi larangan secara tegas terhadap orang-orang Mukmin agar tidak melakukan praktek riba secara adh'afan mudha'afah. Ayat Ali 'Imran ini, baik dijadikan ayat tahapan kedua maupun tahapan ketiga, jelas sekali mendahului turunnya ayat Al-Baqarah ayat 278, serta dalam saat yang sama turun setelah turunnya ayat Al-Rum 39.

Di sisi lain, ayat Al-Rum 39 yang merupakan ayat pertama yang berbicara tentang riba, dinilai oleh para ulama Tafsir tidak berbicara tentang riba yang diharamkan. Al-Qurthubi[171] dan Ibn Al-'Arabi[172] menamakan riba yang dibicarakan ayat tersebut sebagai riba halal. Sedang Ibn Katsir menamainya riba mubah.[173] Mereka semua merujuk kepada sahabat Nabi, terutama Ibnu 'Abbas dan beberapa tabiin yang menafsirkan riba dalam ayat tersebut sebagai "hadiah" yang dilakukan oleh orang-orang yang mengharapkan imbalan berlebih.

Atas dasar perbedaan arti kata riba dalam ayat Al-Rum di atas dengan kata riba pada ayat-ayat lain, Al-Zarkasyi dalam Al-Burhan[174] menafsirkan sebab perbedaan penulisannya dalam mush-haf, yakni kata riba pada surat Al-Rum ditulis tanpa menggunakan huruf waw [huruf Arab], dan dalam surat-surat lainnya menggunakannya [huruf Arab]. Dari sini, Rasyid Ridha menjadikan titik tolak uraiannya tentang riba yang diharamkan dalam Al-Quran bermula dari ayat Ali' Imran 131.[175]

Kalau demikian, pembahasan secara singkat tentang riba yang diharamkan Al-Quran dapat dikemukakan dengan menganalisis kandungan ayat-ayat Ali 'Imran 130 dan Al-Baqarah 278, atau lebih khusus lagi dengan memahami kata-kata kunci pada ayat-ayat tersebut, yaitu (a) adh'afan mudha'afah; (b) ma baqiya mi al-riba; dan (c) fa lakum ru'usu amwalikum, la tazhlimuna wa la tuzhlamun.

Dengan memahami kata-kata kunci tersebut, diharapkan dapat ditemukan jawaban tentang riba yang diharamkan Al-Quran. Dengan kata lain, "apakah sesuatu yang menjadikan kelebihan tersebut haram".

## Pelbagai Pandangan di Seputar Arti Adh'afan Mudha'afah

Dari segi bahasa, kata adh'af adalah bentuk jamak (plural) dari kata dha'if yang diartikan sebagai "sesuatu bersama dengan sesuatu yang lain yang sama dengannya (ganda)". Sehingga adh'afan mudha'afah adalah pelipatgandaan yang berkali-kali. Al-Thabraniy dalam Tafsirnya mengemukakan sekitar riwayat yang dapat mengantar kita kepada pengertian adh'afan mudha'afah atau riba yang berlaku pada masa turunnya Al-Quran. Riwayat-riwayat tersebut antara lain:

Dari Ibn Zaid bahwa ayahnya mengutarakan bahwa "riba pada masa jahiliyah adalah dalam pelipatgandaan dan umur (hewan). Seseorang yang berutang, bila tiba masa pembayarannya, ditemui oleh debitor dan berkata kepadanya, "Bayarlah atau kamu tambah untukku." Maka apabila kreditor memiliki sesuatu (untuk pembayarannya), ia melunasi utangnya, dan bila tidak ia menjadikan utangnya (bila seekor hewan) seekor hewan yang lebih tua usianya (dari yang pernah dipinjamnya). Apabila yang dipinjamnya berumur setahun dan telah memasuki tahun kedua (binti makhadh), dijadikannya pembayarannya kemudian binti labun yang berumur dua tahun dan telah memasuki tahun ketiga. Kemudian menjadi hiqqah (yang memasuki tahun keempat), dan seterusnya menjadi jaz'ah (yang memasuki tahun kelima), demikian berlanjut. Sedangkan jika yang dipinjamnya materi (uang), debitor mendatanginya untuk menagih, bila ia tidak mampu, ia bersedia melipatgandakannya sehingga menjadi 100, di tahun berikutnya menjadi 200 dan bila belum lagi terbayar dijadikannya 400. Demikian setiap tahun sampai ia mampu membayar.[176]

Mujahid meriwayatkan bahwa riba yang dilarang oleh Allah SWT adalah yang dipraktekkan pada masa jahiliyah, yaitu bahwa seseorang mempunyai piutang kepada orang lain, kemudian peminjam berkata kepadanya "untukmu (tambahan) sekian sebagai imbalan penundaan pembayaran", maka ditundalah pembayaran tersebut untuknya.[177]

Sementara itu, Qatadah menyatakan bahwa riba pada masa jahiliyah adalah penjualan seseorang kepada orang lain (dengan pembayaran) sampai pada masa tertentu. Bila telah tiba masa tersebut, sedang yang bersangkutan tidak memiliki kemampuan untuk membayar, ditambahlah (jumlah utangnya) dan ditangguhkan masa pembayarannya.[178]

Riwayat-riwayat di atas dan yang senada dengannya dikemukakan oleh para ulama Tafsir ketika membahas ayat 130 surat Ali 'Imran. Ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi menyangkut riwayat-riwayat yang dikemukakan tersebut. Pertama, penambahan dari jumlah piutang yang digambarkan oleh ketiga riwayat tidak dilakukan pada saat transaksi, tetapi dikemukakan oleh kreditor (riwayat ke-2) atau debitor (riwayat ke-3) pada saat jatuhnya masa pembayaran. Dalam hal ini, Ahmad Mustafa Al-Maraghi (1883-1951) berkomentar dalam Tafsirnya:

"Riba pada masa jahiliyah adalah riba yang dinamai pada masa kita sekarang dengan riba fahisy (riba yang keji atau berlebih-lebihan), yakni keuntungan berganda. Tambahan yang fahisy (berlebih-lebihan) ini terjadi setelah tiba masa pelunasan, dan tidak ada dari penambahan itu (yang bersifat keji atau berlebihan itu) dalam transaksi pertama, seperti memberikan kepadanya 100 dengan (mengembalikan) 110 ataukah lebih atau kurang (dari jumlah tersebut). Rupanya mereka itu merasa berkecukupan dengan keuntungan yang sedikit (sedikit penambahan pada transaksi pertama). Tetapi, apabila telah tiba masa pelunasan dan belum lagi dilunasi, sedangkan peminjam ketika itu telah berada dalam genggaman mereka, maka mereka memaksa untuk mengadakan pelipatgandaan sebagai imbalan penundaan. Dan inilah yang dinamai riba al-nasi'ah (riba akibat penundaan). Ibn 'Abbas berpendapat bahwa nash Al-Quran menunjuk kepada riba al-nasi'ah yang dikenal (ketika itu).[179]

Kedua, pelipatgandaan yang disebutkan pada riwayat pertama adalah perkalian dua kali, sedangkan pada riwayat kedua dan ketiga pelipatgandaan tersebut tidak disebutkan, tetapi sekadar penambahan dari jumlah kredit. Hal ini mengantar kepada satu dari dua kemungkinan: (1) memahami masing-masing riwayat secara berdiri sendiri, sehingga memahami bahwa "riba yang terlarang adalah penambahan dari jumlah utang dalam kondisi tertentu, baik penambahan tersebut berlipat ganda maupun tidak berlipat ganda; (2) memadukan riwayat-riwayat tersebut, sehingga memahami bahwa penambahan yang dimaksud oleh riwayat-riwayat yang tidak menyebutkan pelipatgandaan adalah penambahan berlipat ganda. Pendapat kedua ini secara lahir didukung oleh redaksi syah.

Dalam menguraikan riwayat-riwayat yang dikemukakan di atas, dan riwayat-riwayat lainnya, Al-Thabari menyimpulkan bahwa riba adh'afan mudha'afah adalah penambahan dari jumlah kredit akibat penundaan pembayaran atau apa yang dinamai dengan riba al-nasi'ah. Menurut Al-Thabari, seseorang yang mempraktekkan riba dinamai murbin karena ia melipatgandakan harta yang dimilikinya atas beban pengorbanan debitor baik secara langsung atau penambahan akibat penangguhan waktu pembayaran.[180]

Kesimpulan Al-Thabari di atas didukung oleh Muhammad Rasyid Ridha yang menurutnya juga merupakan kesimpulan Ibn Qayyim.[181]

'Abdul Mun'in Al-Namir, salah seorang anggota Dewan Ulama-ulama terkemuka Al-Azhar dan wakil Syaikh Al-Azhar, menyimpulkan bahwa: "Riba yang diharamkan tergambar pada seorang debitor yang memiliki harta kekayaan yang didatangi oleh seorang yang butuh, kemudian ia menawarkan kepadanya tambahan pada jumlah kewajiban membayar utangnya sebagai imbalan penundaan pembayaran setahun atau sebulan, dan pada akhirnya yang bersangkutan (peminjam) terpaksa tunduk dan menerima tawaran tersebut secara tidak rela."[182]

Di atas telah dikemukakan bahwa kata adh'afan mudha'afah berarti berlipat ganda. Sedangkan riwayat-riwayat yang dikemukakan ada yang menjelaskan pelipatgandaan dan ada pula yang sekadar penambahan. Kini kita kembali bertanya: Apakah yang diharamkan itu hanya yang penambahan yang berlipat ganda ataukah segala bentuk penambahan dalam kondisi tertentu?

Yang pasti adalah bahwa teks ayat berarti "berlipat ganda". Mereka yang berpegang pada teks tersebut menyatakan bahwa ini merupakan syarat keharaman. Artinya bila tidak berlipat ganda, maka ia tidak haram. Sedangkan pihak lain menyatakan bahwa teks tersebut bukan merupakan syarat tetapi penjelasan tentang bentuk riba yang sering dipraktekkan pada masa turunnya ayat-ayat Al-Quran. Sehingga, kata mereka lebih lanjut, penambahan walaupun tanpa pelipatgandaan adalah haram.

Hemat kami, untuk menyelesaikan hal ini perlu diperhatikan ayat terakhir yang turun menyangkut riba, khususnya kata-kata kunci yang terdapat di sana. Karena, sekalipun teks adh'afan mudha'afah merupakan syarat, namun pada akhirnya yang menentukan esensi riba yang diharamkan adalah ayat-ayat pada tahapan ketiga.

Di sini yang pertama dijadikan kunci adalah firman Allah wa dzaru ma bagiya min al-riba. Pertanyaan yang timbul adalah: Apakah kata al-riba yang berbentuk ma'rifah (definite) ini merujuk kepada riba adh'afan mudha'afah ataukah tidak?

Rasyid Ridha dalam hal ini mengemukakan tiga alasan untuk membuktikan bahwa kata al-riba pada ayat Al-Baqarah ini merujuk kepada kata al-riba yang berbentuk adh'afan mudha'afah itu.[183] Pertama, kaidah kebahasaan, yaitu kaidah pengulangan kosakata yang berbentuk ma'rifah. Yang dimaksud oleh Rasyid Ridha adalah kaidah yang menyatakan apabila ada suatu kosakata berbentuk ma'rifah berulang, maka pengertian kosakata kedua (yang diulang) sama dengan kosakata pertama. Kata al-riba pada Ali 'Imran 130 dalam bentuk ma'rifah, demikian pula halnya pada Al-Baqarah 278. Sehingga hal ini berarti bahwa riba yang dimaksud pada ayat tahapan terakhir sama dengan riba yang dimaksud pada tahapan kedua yaitu yang berbentuk adh'afan mudha'afah.

Kedua, kaidah memahami ayat yang tidak bersyarat berdasarkan ayat yang sama tetapi bersyarat. Penerapan kaidah ini pada ayat-ayat riba adalah memahami arti al-riba pada ayat Al-Baqarah yang tidak bersyarat itu berdasarkan kata al-riba yang bersyarat adh'afan mudha'afah pada Ali 'Imran. Sehingga, yang dimaksud dengan al-riba pada ayat tahapan terakhir adalah riba yang berlipat ganda itu.

Ketiga, diamati oleh Rasyid Ridha bahwa pembicaraan Al-Quran tentang riba selalu digandengkan atau dihadapkan dengan pembicaraan tentang sedekah, dan riba dinamainya sebagai zhulm (penganiayaan atau penindasan).

Apa yang dikemukakan oleh Rasyid Ridha di atas tentang arti riba yang dimaksud oleh Al-Quran pada ayat tahapan terakhir dalam Al-Baqarah tersebut, masih dapat ditolak oleh sementara ulama --antara lain dengan menyatakan bahwa kaidah kebahasaan yang diungkapkannya itu tidak dapat diterapkan kecuali pada rangkaian satu susunan redaksi, bukan dalam redaksi yang berjauhan sejauh Al-Baqarah dengan Ali 'Imran, serta dengan menyatakan bahwa kata adh'afan mudha'afah bukan syarat tetapi sekadar penjelasan tentang keadaan yang lumrah ketika itu, sehingga dengan demikian kaidah kedua pun tidak dapat diterapkan. Walaupun demikian, menurut hemat penulis, kesimpulan Rasyid Ridha tersebut dapat dibenarkan. Pembenaran ini berdasarkan riwayat-riwayat yang jelas dan banyak tentang sebab nuzul ayat Al-Baqarah tersebut.

Kesimpulan riwayat-riwayat tersebut antara lain:

(a) Al-'Abbas (paman Nabi) dan seorang dari keluarga Bani Al-Mughirah bekerja sama memberikan utang secara riba kepada orang-orang dari kabilah Tsaqif. Kemudian dengan datangnya Islam (dan diharamkannya riba) mereka masih memiliki (pada para debitor) sisa harta benda yang banyak, maka diturunkan ayat ini (Al-Baqarah 278 untuk melarang mereka memungut sisa harta mereka yang berupa riba yang mereka praktekkan ala jahiliyah itu.[184]

(b) Ayat tersebut turun menyangkut kabilah Tsaqif yang melakukan praktek riba, kemudian (mereka masuk Islam) dan bersepakat dengan Nabi untuk tidak melakukan riba

lagi. Tetapi pada waktu pembukaan kota Makkah, mereka masih ingin memungut sisa uang hasil riba yang belum sempat mereka pungut yang mereka lakukan sebelum turunnya larangan riba, seakan mereka beranggapan bahwa larangan tersebut tidak berlaku surut. Maka turunlah ayat tersebut untuk menegaskan larangan memungut sisa riba tersebut.[185]

Atas dasar riwayat-riwayat tersebut dan riwayat-riwayat lainnya, Ibn jarir menyatakan bahwa ayat-ayat tersebut berarti: "Tinggalkanlah tuntutan apa yang tersisa dari riba, yakni yang berlebih dari modal kamu..."[186]

Karena itu, sungguh tepat terjemahan yang ditemukan dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya, terbitan Departemen Agama, yakni "Tinggalkanlah sisa riba yang belum dipungut."

Atas dasar ini, tidak tepat untuk menjadikan pengertian riba pada ayat terakhir yang turun itu melebihi pengertian riba dalam ayat Ali 'Imran yang lalu (adh'afan mudha'afah). Karena riba yang dimaksud adalah riba yang mereka lakukan pada masa yang lalu (jahiliyah). Sehingga pada akhirnya dapat disimpulkan bahwa riba yang diharamkan Al-Quran adalah yang disebutkannya sebagai adh'afan mudha'afah atau yang diistilahkan dengan riba al-nasiah.

Kembali kepada masalah awal. Apakah hal ini berarti bahwa bila penambahan atau kelebihan tidak bersifat "berlipatganda" menjadi tidak diharamkan Al-Quran?

Jawabannya,menurut hemat kami, terdapat pada kata kunci berikutnya, yaitu fa lakum ru'usu amwalikum (bagimu modal-modal kamu) (QS 2:279). Dalam arti bahwa yang berhak mereka peroleh kembali hanyalah modal-modal mereka. jika demikian, setiap penambahan atau kelebihan dari modal tersebut yang dipungut dalam kondisi yang sama dengan apa yang terjadi pada masa turunnya ayat-ayat riba ini tidak dapat dibenarkan. Dan dengan demikian kata kunci ini menetapkan bahwa segala bentuk penambahan atau kelebihan baik berlipat ganda atau tidak, telah diharamkan Al-Quran dengan turunnya ayat tersebut. Dan ini berarti bahwa kata adh'afan mudha'afah bukan syarat tetapi sekadar penjelasan tentang riba yang sudah lumrah mereka praktekkan.

Kesimpulan yang diperoleh ini menjadikan persoalan kata adh'afan mudha'afah tidak penting lagi, karena apakah ia syarat atau bukan, apakah yang dimaksud dengannya pelipatgandaan atau bukan, pada akhirnya yang diharamkan adalah segala bentuk kelebihan. Namun perlu digarisbawahi bahwa kelebihan yang dimaksud adalah dalam kondisi yang sama seperti yang terjadi pada masa turunnya Al-Quran dan yang diisyaratkan oleh penutup ayat Al-Baqarah 279 tersebut, yaitu la tazhlimun wa la tuzhlamun (kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya).

Kesimpulan yang diperoleh dari riwayat-riwayat tentang praktek riba pada masa turunnya Al-Quran, sebagaimana telah dikemukakan di atas, menunjukkan bahwa praktek tersebut mengandung penganiayaan dan penindasan terhadap orang-orang yang membutuhkan dan yang seharusnya mendapat uluran tangan. Kesimpulan tersebut dikonfirmasikan oleh

penutup ayat Al-Baqarah 279 di atas, sebagaimana sebelumnya ia diperkuat dengan diperhadapkannya uraian tentang riba dengan sedekah, seperti dikemukakan Rasyid Ridha, yang menunjukkan bahwa kebutuhan si peminjam sedemikian mendesaknya dan keadaannya sedemikian parah, sehingga sewajarnya ia diberi bantuan sedekah, bukan pinjaman, atau paling tidak diberi pinjaman tanpa menguburkan sedekah. Kemudian pada ayat 280 ditegaskan bahwa, Dan jika orang yang berutang itu dalam kesulitan (sehingga tidak mampu membayar pada waktu yang ditetapkan) maka berilah tangguh sampai ia berkelapangan, dan kamu menyedekahkan (sebagian atau semua utang itu) lebih baik bagi kamu jika kamu mengetahui.

Ayat-ayat di atas lebih memperkuat kesimpulan bahwa kelebihan yang dipungut, apalagi bila berbentuk pelipatgandaan, merupakan penganiayaan bagi si peminjam.

## Kesimpulan

Kesimpulan terakhir yang dapat kita garisbawahi adalah bahwa riba pada masa turunnya Al-Quran adalah kelebihan yang dipungut bersama jumlah utang yang mengandung unsur penganiayaan dan penindasan, bukan sekadar kelebihan atau penambahan jumlah utang.

Kesimpulan di atas diperkuat pula dengan paktek Nabi saw. yang membayar utangnya dengan penambahan atau nilai lebih. Sahabat Nabi, Abu Hurairah, memberitahukan bahwa Nabi saw. pernah meminjam seekor unta dengan usia tertentu kepada seseorang, kemudian orang tersebut datang kepada Nabi untuk menagihnya. Dan ketika itu dicarikan unta yang sesuai umurnya dengan unta yang dipinjamnya itu tetapi Nabi tidak mendapatkan kecuali yang lebih tua. Maka beliau memerintahkan untuk memberikan unta tersebut kepada orang yang meminjamkannya kepadanya, sambil bersabda, "Inna khayrakum ahsanukum qadha'an" (Sebaik-baik kamu adalah yang sebaik-baiknya membayar utang).

Jabir, sahabat Nabi, memberitahukan pula bahwa ia pernah mengutangi Nabi saw. Dan ketika ia mendatangi beliau, dibayarnya utangnya dan dilebihkannya. Hadis di atas kemudian diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim.[187]

Benar bahwa ada pula riwayat yang menyatakan bahwa kullu qardin jarra manfa'atan fahuwa haram (setiap piutang yang menarik atau menghasilkan manfaat, maka ia adalah haram). Tetapi hadis ini dinilai oleh para ulama hadis sebagai hadis yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kesahihannya, sehingga ia tidak dapat dijadikan dasar hukum.[188]

Sebagai penutup, ada baiknya dikutip apa yang telah ditulis oleh Syaikh Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir Al-Manar, setelah. menjelaskan arti riba yang dimaksud Al-Quran:

"Tidak pula termasuk dalam pengertian riba, jika seseorang yang memberikan kepada orang lain harta (uang) untuk diinvestasikan sambil menetapkan baginya dari hasil usaha tersebut kadar tertentu. Karena transaksi ini menguntungkan bagi pengelola dan bagi pemilik harta, sedangkan riba yang diharamkan merugikan salah seorang tanpa satu dosa

(sebab) kecuali keterpaksaannya, serta menguntungkan pihak lain tanpa usaha kecuali penganiayaan dan kelobaan. Dengan demikian, tidak mungkin ketetapan hukumnya menjadi sama dalam pandangan keadilan Tuhan dan tidak pula kemudian dalam pandangan seorang yang berakal atau berlaku adil."[189]

## Catatan kaki

164 Dalam beberapa riwayat dinyatakan bahwa ayat terakhir turun sembilan hari sebelum Rasulullah saw. wafat.

165 Lihat Ibn Hazm, Al-Muhalla, Percetakan Al-Munir, Mesir, 1350 H, Jilid VH1, h. 477.

166 Ibid.

167 Lihat Jalaluddin Al-Suyuthiy, Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an, Percetakan Al-Azhar, Mesir, 1318, H, Jilid I, h. 27.

168 Abdullah Al-Zanjaniy, Tarikh Al-Qur'an, Al-'Alamiy, Beirut, 1969, h. 60.

169 Ahmad Mushthafa Al-Maraghiy, Tafsir Al-Maraghiy, Mushthafa Al-Halabiy, Mesir, 1946, jilid III, h. 59 dst.

170 Muhammad 'Ali Al-Shabuniy, Tafsir Ayat Al-Ahkam, Dar Al-Qalam, Beirut, 1971, jilid I, h. 389.

171 Muhammad bin Ahmad Al-Anshariy Al-Qurthubiy, Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an, Dar Al-Kitab, Kairo, 1967, jilid XIV, h. 36.

172 Abu Bakar Muhammad bin Abdillah (Ibn Al-'Arabiy), Ahkam Al-Qur'an, tahqiq Muhammad Ali Al-Bajawi, 'Isa Al-Halabiy, 1957, Jilid III, h. 1479.

173 Isma'il Ibn Katsir, Tafsir Al-Quran Al-Azhim, Perc. Sulaiman Mar'iy, Singapura, t.t., jilid III, h. 434.

174 Lihat Badruddin Al-Zarkasyiy, Al-Burhan 'Ulum Al-Qur'an, Tahqiq Muhammad Abu Al-Fadhil, Isa Al-Halabiy, Mesir, 1957, jilid I., h. 409.

175 Muhammad Rasyid Ridha, Tafsir Al-Manar, Dar Al-Manar, Mesir, 1376 H., jilid III, h. 113.

176 Lihat Muhammad Ibn Jarir Al-Thabariy, Jami'Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an, Isa Al-Halabiy, Mesir 1954, Jilid IV, h. 90.

177 Ibid, Jilid III, h. 101.

178 Ibid.

179 Ahmad Mushthafa Al-Maraghiy, op. cit., Jilid IV, h. 65.

180 Al-Thabariy, op. cit., Jilid III, h. 101.

181 Rasyid Ridha, op. cit., Jilid II, h. 113-114.

182 Abdul Mun'im Al-Nandr, Al-Ijtihad, Dar Al-Suruq, Kairo, 1986, h. 351.

183 Rasyid Ridha, loc. cit.

184 Al-Thabariy, op. cit., Jilid III, h. 106-107.

185 Ibid.

186 Ibid.

187 Muhammad bin 'Ali Al-Syawkaniy, Nayl Al-Authar, Mushthafa Al-Halabiy, Mesir, 1952, Jilid V, h. 245.

188 Muhammad bin Isma'il Al-Kahlaniy Al-Shan'aniy, Subul Alssalam, Mushthafa Al-Halabiy, Mesir, 1950, Jilid III, h. 53.

189 Rasyid Ridha, loc. cit.

# Kedudukan Perempuan dalam Islam

Salah satu tema utama sekaligus prinsip pokok dalam ajaran Islam adalah persamaan antara manusia, baik antara lelaki dan perempuan maupun antar bangsa, suku dan keturunan. Perbedaan yang digarisbawahi dan yang kemudian meninggikan atau merendahkan seseorang hanyalah nilai pengabdian dan ketakwaannya kepada Tuhan Yang Mahaesa.

Wahai seluruh manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu (terdiri) dari lelaki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal, sesungguhnya yang termulia di antara kamu adalah yang paling bertakwa (QS 49: 13).

Kedudukan perempuan dalam pandangan ajaran Islam tidak sebagaimana diduga atau dipraktekkan sementara masyarakat. Ajaran Islam pada hakikatnya memberikan perhatian yang sangat besar serta kedudukan terhormat kepada perempuan.

Muhammad Al-Ghazali, salah seorang ulama besar Islam kontemporer berkebangsaan Mesir, menulis: "Kalau kita mengembalikan pandangan ke masa sebelum seribu tahun, maka kita akan menemukan perempuan menikmati keistimewaan dalam bidang materi dan sosial yang tidak dikenal oleh perempuan-perempuan di kelima benua. Keadaan mereka ketika itu lebih baik dibandingkan dengan keadaan perempuan-perempuan Barat dewasa ini, asal saja kebebasan dalam berpakaian serta pergaulan tidak dijadikan bahan perbandingan."[190]

Almarhum Mahmud Syaltut, mantan Syaikh (pemimpin tertinggi) lembaga-lembaga Al-Azhar di Mesir, menulis: "Tabiat kemanusiaan antara lelaki dan perempuan hampir dapat (dikatakan) sama. Allah telah menganugerahkan kepada perempuan sebagaimana menganugerahkan kepada lelaki. Kepada mereka berdua dianugerahkan Tuhan potensi dan kemampuan yang cukup untuk memikul tanggung jawab dan yang menjadikan kedua jenis kelamin ini dapat melaksanakan aktivitas-aktivitas yang bersifat umum maupun khusus. Karena itu, hukum-hukum Syari'at pun meletakkan keduanya dalam satu kerangka. Yang ini (lelaki) menjual dan membeli, mengawinkan dan kawin, melanggar dan dihukum, menuntut dan menyaksikan, dan yang itu (perempuan) juga demikian, dapat menjual dan membeli, mengawinkan dan kawin, melanggar dan dihukum serta menuntut dan menyaksikan."[191]

Banyak faktor yang telah mengaburkan keistimewaan serta memerosotkan kedudukan tersebut. Salah satu di antaranya adalah kedangkalan pengetahuan keagamaan, sehingga tidak jarang agama (Islam) diatasnamakan untuk pandangan dan tujuan yang tidak dibenarkan itu.

Berikut ini akan dikemukakan pandangan sekilas yang bersumber dari pemahaman ajaran Islam menyangkut perempuan, dari segi (1) asal kejadiannya, dan (2) hak-haknya dalam berbagai bidang.

## Asal Kejadian Perempuan

Berbedakah asal kejadian perempuan dari lelaki? Apakah perempuan diciptakan oleh tuhan kejahatan ataukah mereka merupakan salah satu najis (kotoran) akibat ulah setan? Benarkah yang digoda dan diperalat oleh setan hanya perempuan dan benarkah mereka yang menjadi penyebab terusirnya manusia dari surga?

Demikian sebagian pertanyaan yang dijawab dengan pembenaran oleh sementara pihak sehingga menimbulkan pandangan atau keyakinan yang tersebar pada masa pra-Islam dan yang sedikit atau banyak masih berbekas dalam pandangan beberapa masyarakat abad ke-20 ini.

Pandangan-pandangan tersebut secara tegas dibantah oleh Al-Quran, antara lain melalui ayat pertama surah Al-Nisa':

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari jenis yang sama dan darinya Allah menciptakan pasangannya dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan lelaki dan perempuan yang banyak.

Demikian Al-Quran menolak pandangan-pandangan yang membedakan (lelaki dan perempuan) dengan menegaskan bahwa keduanya berasal dari satu jenis yang sama dan bahwa dari keduanya secara bersama-sama Tuhan mengembangbiakkan keturunannya baik yang lelaki maupun yang perempuan.

Benar bahwa ada suatu hadis Nabi yang dinilai shahih (dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya) yang berbunyi:

Saling pesan-memesanlah untuk berbuat baik kepada perempuan, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok. (Diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim dan Tirmidzi dari sahabat Abu Hurairah).

Benar ada hadis yang berbunyi demikian dan yang dipahami secara keliru bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam, yang kemudian mengesankan kerendahan derajat kemanusiaannya dibandingkan dengan lelaki. Namun, cukup banyak ulama yang telah menjelaskan makna sesungguhnya dari hadis tersebut.

Muhammad Rasyid Ridha, dalam Tafsir Al-Manar, menulis: "Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam Kitab Perjanjian Lama (Kejadian II;21) dengan redaksi yang mengarah kepada pemahaman di atas, niscaya pendapat yang keliru itu tidak pernah akan terlintas dalam benak seorang Muslim."[192]

Tulang rusuk yang bengkok harus dipahami dalam pengertian majazi (kiasan), dalam arti bahwa hadis tersebut memperingatkan para lelaki agar menghadapi perempuan dengan bijaksana. Karena ada sifat, karakter, dan kecenderungan mereka yang tidak sama dengan lelaki, hal mana bila tidak disadari akan dapat mengantar kaum lelaki untuk bersikap tidak wajar. Mereka tidak akan mampu mengubah karakter dan sifat bawaan perempuan. Kalaupun mereka berusaha akibatnya akan fatal, sebagaimana fatalnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok.

Memahami hadis di atas seperti yang telah dikemukakan di atas, justru mengakui kepribadian perempuan yang telah menjadi kodrat (bawaan)-nya sejak lahir.

Dalam Surah Al-Isra' ayat 70 ditegaskan bahwa:

Sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam. Kami angkut mereka di daratan dan di lautan (untuk memudahkan mencari kehidupan). Kami beri mereka rezeki yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk-makhluk yang Kami ciptakan.

Tentu, kalimat anak-anak Adam mencakup lelaki dan perempuan, demikian pula penghormatan Tuhan yang diberikan-Nya itu, mencakup anak-anak Adam seluruhnya,

baik perempuan maupun lelaki. Pemahaman ini dipertegas oleh ayat 195 surah Ali'Imran yang menyatakan: Sebagian kamu adalah bagian dari sebagian yang lain, dalam arti bahwa "sebagian kamu (hai umat manusia yakni lelaki) berasal dari pertemuan ovum perempuan dan sperma lelaki dan sebagian yang lain (yakni perempuan) demikian juga halnya." Kedua jenis kelamin ini sama-sama manusia. Tak ada perbedaan antara mereka dari segi asal kejadian dan kemanusiaannya.

Dengan konsideran ini, Tuhan mempertegas bahwa:

Sesungguhnya Allah tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal, baik lelaki maupun perempuan (QS 3:195).

Pandangan masyarakat yang mengantar kepada perbedaan antara lelaki dan perempuan dikikis oleh Al-Quran. Karena itu, dikecamnya mereka yang bergembira dengan kelahiran seorang anak lelaki tetapi bersedih bila memperoleh anak perempuan:

Dan apabila seorang dari mereka diberi kabar dengan kelahiran anak perempuan, hitam-merah padamlah wajahnya dan dia sangat bersedih (marah). Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak disebabkan "buruk"-nya berita yang disampaikan kepadanya itu. (Ia berpikir) apakah ia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup). Ketahuilah! Alangkah buruk apa yang mereka tetapkan itu (QS 16:58-59).

Ayat ini dan semacamnya diturunkan dalam rangka usaha Al-Quran untuk mengikis habis segala macam pandangan yang membedakan lelaki dengan perempuan, khususnya dalam bidang kemanusiaan.

Dari ayat-ayat Al-Quran juga ditemukan bahwa godaan dan rayuan Iblis tidak hanya tertuju kepada perempuan (Hawa) tetapi juga kepada lelaki. Ayat-ayat yang membicarakan godaan, rayuan setan serta ketergelinciran Adam dan Hawa dibentuk dalam kata yang menunjukkan kebersamaan keduanya tanpa perbedaan, seperti:

Maka setan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya ... (QS 7:20).

Lalu keduanya digelincirkan oleh setan dari surga itu dan keduanya dikeluarkan dari keadaan yang mereka (nikmati) sebelumnya ... (QS 2:36).

Kalaupun ada yang berbentuk tunggal, maka itu justru menunjuk kepada kaum lelaki (Adam), yang bertindak sebagai pemimpin terhadap istrinya, seperti dalam firman Allah:

Kemudian setan membisikkan pikiran jahat kepadanya (Adam) dan berkata: "Hai Adam, maukah saya tunjukkan kepadamu pohon khuldi dan kerajaan yang tidak akan punah?" (QS 20:120).

Demikian terlihat bahwa Al-Quran mendudukkan perempuan pada tempat yang sewajarnya serta meluruskan segala pandangan yang salah dan keliru yang berkaitan dengan kedudukan dan asal kejadiannya.

## Hak-hak Perempuan

Al-Quran berbicara tentang perempuan dalam berbagai ayatnya. Pembicaraan tersebut menyangkut berbagai sisi kehidupan. Ada ayat yang berbicara tentang hak dan kewajibannya, ada pula yang menguraikan keistimewaan-keistimewaan tokoh-tokoh perempuan dalam sejarah agama atau kemanusiaan.

Secara umum surah Al-Nisa' ayat 32, menunjuk kepada hak-hak perempuan:

Bagi lelaki hak (bagian) dari apa yang dianugerahkan kepadanya dan bagi perempuan hak (bagian) dari apa yang dianugerahkan kepadanya.

Berikut ini akan dikemukakan beberapa hak yang dimiliki oleh kaum perempuan menurut pandangan ajaran Islam.

## Hak-hak Perempuan dalam Bidang Politik

Salah satu ayat yang seringkali dikemukakan oleh para pemikir Islam dalam kaitan dengan hak-hak politik kaum perempuan adalah yang tertera dalam surah Al-Tawbah ayat 71:

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka adalah awliya' bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh untuk mengerjakan yang ma'ruf, mencegah yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Secara umum, ayat di atas dipahami sebagai gambaran tentang kewajiban melakukan kerja sama antarlelaki dan perempuan dalam berbagai bidang kehidupan yang dilukiskan dengan kalimat menyuruh mengerjakan yang ma'ruf dan mencegah yang munkar.

Kata awliya', dalam pengertiannya, mencakup kerja sama, bantuan dan penguasaan, sedang pengertian yang dikandung oleh "menyuruh mengerjakan yang ma'ruf" mencakup segala segi kebaikan atau perbaikan kehidupan, termasuk memberi nasihat (kritik) kepada penguasa. Dengan demikian, setiap lelaki dan perempuan Muslimah hendaknya mampu mengikuti perkembangan masyarakat agar masing-masing mereka mampu melihat dan memberi saran (nasihat) dalam berbagai bidang kehidupan.[193]

Keikutsertaan perempuan bersama dengan lelaki dalam kandungan ayat di atas tidak dapat disangkal, sebagaimana tidak pula dapat dipisahkan kepentingan perempuan dari kandungan sabda Nabi Muhamad saw.:

Barangsiapa yang tidak memperhatikan kepentingan (urusan) kaum Muslim, maka ia tidak termasuk golongan mereka.

Kepentingan (urusan) kaum Muslim mencakup banyak sisi yang dapat menyempit atau meluas sesuai dengan latar belakang pendidikan seseorang, tingkat pendidikannya. Dengan demikian, kalimat ini mencakup segala bidang kehidupan termasuk bidang kehidupan politik.[194]

Di sisi lain, Al-Quran juga mengajak umatnya (lelaki dan perempuan) untuk bermusyawarah, melalui pujian Tuhan kepada mereka yang selalu melakukannya.

Urusan mereka (selalu) diputuskan dengan musyawarah (QS 42:38).

Ayat ini dijadikan pula dasar oleh banyak ulama untuk membuktikan adanya hak berpolitik bagi setiap lelaki dan perempuan.

Syura (musyawarah) telah merupakan salah satu prinsip pengelolaan bidang-bidang kehidupan bersama menurut Al-Quran, termasuk kehidupan politik, dalam arti setiap warga masyarakat dalam kehidupan bersamanya dituntut untuk senantiasa mengadakan musyawarah.

Atas dasar ini, dapat dikatakan bahwa setiap lelaki maupun perempuan memiliki hak tersebut, karena tidak ditemukan satu ketentuan agama pun yang dapat dipahami sebagai melarang keterlibatan perempuan dalam bidang kehidupan bermasyarakat --termasuk dalam bidang politik. Bahkan sebaliknya, sejarah Islam menunjukkan betapa kaum perempuan terlibat dalam berbagai bidang kemasyarakatan, tanpa kecuali.

Al-Quran juga menguraikan permintaan para perempuan pada zaman Nabi untuk melakukan bay'at (janji setia kepada Nabi dan ajarannya), sebagaimana disebutkan dalam surah Al-Mumtahanah ayat 12.

Sementara, pakar agama Islam menjadikan bay'at para perempuan itu sebagai bukti kebebasan perempuan untuk menentukan pilihan atau pandangannya yang berkaitan dengan kehidupan serta hak mereka. Dengan begitu, mereka dibebaskan untuk mempunyai pilihan yang berbeda dengan pandangan kelompok-kelompok lain dalam masyarakat, bahkan terkadang berbeda dengan pandangan suami dan ayah mereka sendiri.[195]

Harus diakui bahwa ada sementara ulama yang menjadikan firman Allah dalam surah Al-Nisa' ayat 34, Lelaki-lelaki adalah pemimpin perempuan-perempuan... sebagai bukti tidak bolehnya perempuan terlibat dalam persoalan politik. Karena --kata mereka-- kepemimpinan berada di tangan lelaki, sehingga hak-hak berpolitik perempuan pun telah berada di tangan mereka. Pandangan ini bukan saja tidak sejalan dengan ayat-ayat yang dikutip di atas, tetapi juga tidak sejalan dengan makna sebenarnya yang diamanatkan oleh ayat yang disebutkan itu.

Ayat Al-Nisa' 34 itu berbicara tentang kepemimpinan lelaki (dalam hal ini suami) terhadap seluruh keluarganya dalam bidang kehidupan rumah tangga. Kepemimpinan ini pun tidak mencabut hak-hak istri dalam berbagai segi, termasuk dalam hak pemilikan harta pribadi dan hak pengelolaannya walaupun tanpa persetujuan suami.

Kenyataan sejarah menunjukkan sekian banyak di antara kaum wanita yang terlibat dalam soal-soal politik praktis. Ummu Hani misalnya, dibenarkan sikapnya oleh Nabi Muhammad saw. ketika memberi jaminan keamanan kepada sementara orang musyrik (jaminan keamanan merupakan salah satu aspek bidang politik). Bahkan istri Nabi Muhammad saw. sendiri, yakni Aisyah r.a., memimpin langsung peperangan melawan 'Ali ibn Abi Thalib yang ketika itu menduduki jabatan Kepala Negara. Isu terbesar dalam peperangan tersebut adalah soal suksesi setelah terbunuhnya Khalifah Ketiga, Utsman r.a.

Peperangan itu dikenal dalam sejarah Islam dengan nama Perang Unta (656 M). Keterlibatan Aisyah r.a. bersama sekian banyak sahabat Nabi dan kepemimpinannya dalam peperangan itu, menunjukkan bahwa beliau bersama para pengikutnya itu menganut paham kebolehan keterlibatan perempuan dalam politik praktis sekalipun.

## Hak-hak Perempuan dalam Memilih Pekerjaan

Kalau kita kembali menelaah keterlibatan perempuan dalam pekerjaan pada masa awal Islam, maka tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa Islam membenarkan mereka aktif dalam berbagai aktivitas. Para wanita boleh bekerja dalam berbagai bidang, di dalam ataupun di luar rumahnya, baik secara mandiri atau bersama orang lain, dengan lembaga pemerintah maupun swasta, selama pekerjaan tersebut dilakukannya dalam suasana terhormat, sopan, serta selama mereka dapat memelihara agamanya, serta dapat pula menghindari dampak-dampak negatif dari pekerjaan tersebut terhadap diri dan lingkungannya.

Secara singkat, dapat dikemukakan rumusan menyangkut pekerjaan perempuan yaitu bahwa "perempuan mempunyai hak untuk bekerja, selama pekerjaan tersebut membutuhkannya dan atau selama mereka membutuhkan pekerjaan tersebut".

Pekerjaan dan aktivitas yang dilakukan oleh perempuan pada masa Nabi cukup beraneka ragam, sampai-sampai mereka terlibat secara langsung dalam peperangan-peperangan, bahu-membahu dengan kaum lelaki. Nama-nama seperti Ummu Salamah (istri Nabi), Shafiyah, Laila Al-Ghaffariyah, Ummu Sinam Al-Aslamiyah, dan lain-lain, tercatat sebagai tokoh-tokoh yang terlibat dalam peperangan. Ahli hadis, Imam Bukhari, membukukan bab-bab dalam kitab Shahih-nya, yang menginformasikan kegiatan-kegiatan kaum wanita, seperti Bab Keterlibatan Perempuan dalam Jihad, Bab Peperangan Perempuan di Lautan, Bab Keterlibatan Perempuan Merawat Korban, dan lain-lain.

Di samping itu, para perempuan pada masa Nabi saw. aktif pula dalam berbagai bidang pekerjaan. Ada yang bekerja sebagai perias pengantin, seperti Ummu Salim binti Malhan yang merias, antara lain, Shafiyah bin Huyay[196] --istri Nabi Muhammad saw. Ada juga yang menjadi perawat atau bidan, dan sebagainya.

Dalam bidang perdagangan, nama istri Nabi yang pertama, Khadijah binti Khuwailid, tercatat sebagai seorang yang sangat sukses. Demikian juga Qilat Ummi Bani Anmar yang tercatat sebagai seorang perempuan yang pernah datang kepada Nabi untuk meminta petunjuk-petunjuk dalam bidang jual-beli. Dalam kitab Thabaqat Ibnu Sa'ad, kisah perempuan tersebut diuraikan, di mana ditemukan antara lain pesan Nabi kepadanya menyangkut penetapan harga jual-beli. Nabi memberi petunjuk kepada perempuan ini dengan sabdanya:

Apabila Anda akan membeli atau menjual sesuatu, maka tetapkanlah harga yang Anda inginkan untuk membeli atau menjualnya, baik kemudian Anda diberi atau tidak. (Maksud beliau jangan bertele-tele dalam menawar atau menawarkan sesuatu).

Istri Nabi saw., Zainab binti Jahsy, juga aktif bekerja sampai pada menyamak kulit binatang, dan hasil usahanya itu beliau sedekahkan. Raithah, istri sahabat Nabi Abdullah ibn Mas'ud, sangat aktif bekerja, karena suami dan anaknya ketika itu tidak mampu mencukupi kebutuhan hidup keluarga ini.[197] Al-Syifa', seorang perempuan yang pandai menulis, ditugaskan oleh Khalifah Umar r.a. sebagai petugas yang menangani pasar kota Madinah.[198]

Demikian sedikit dari banyak contoh yang terjadi pada masa Rasul saw. dan sahabat beliau menyangkut keikutsertaan perempuan dalam berbagai bidang usaha dan pekerjaan. Di samping yang disebutkan di atas, perlu juga digarisbawahi bahwa Rasul saw. banyak memberi perhatian serta pengarahan kepada perempuan agar menggunakan waktu sebaik-baiknya dan mengisinya dengan pekerjaan-pekerjaan yang bermanfaat. Dalam hal ini, antara lain, beliau bersabda:

Sebaik-baik "permainan" seorang perempuan Muslimah di dalam rumahnya adalah memintal/menenun. (Hadis diriwayatkan oleh Abu Nu'aim dari Abdullah bin Rabi' Al-Anshari).

Aisyah r.a. diriwayatkan pernah berkata: "Alat pemintal di tangan perempuan lebih baik daripada tombak di tangan lelaki."

Tentu saja tidak semua bentuk dan ragam pekerjaan yang terdapat pada masa kini telah ada pada masa Nabi saw. Namun, sebagaimana telah diuraikan di atas, ulama pada akhirnya menyimpulkan bahwa perempuan dapat melakukan pekerjaan apa pun selama ia membutuhkannya atau pekerjaan itu membutuhkannya dan selama norma-norma agama dan susila tetap terpelihara.

Dengan ilmu pengetahuan dan keterampilan yang dimiliki oleh setiap orang, termasuk kaum wanita, mereka mempunyai hak untuk bekerja dan menduduki jabatan jabatan tertinggi. Hanya ada jabatan yang oleh sementara ulama dianggap tidak dapat diduduki oleh kaum wanita, yaitu jabatan Kepala Negara (Al-Imamah Al-'Uzhma) dan Hakim. Namun, perkembangan masyarakat dari saat ke saat mengurangi pendukung larangan tersebut, khususnya menyangkut persoalan kedudukan perempuan sebagai hakim.

Dalam beberapa kitab hukum Islam, seperti Al-Mughni, ditegaskan bahwa "setiap orang yang memiliki hak untuk melakukan sesuatu, maka sesuatu itu dapat diwakilkannya kepada orang lain, atau menerima perwakilan dari orang lain". Atas dasar kaidah itu, Dr. Jamaluddin Muhammad Mahmud berpendapat bahwa berdasarkan kitab fiqih, bukan sekadar pertimbangan perkembangan masyarakat kita jika kita menyatakan bahwa perempuan dapat bertindak sebagai pembela dan penuntut dalam berbagai bidang.[199]

## Hak dan Kewajiban Belajar

Terlalu banyak ayat Al-Quran dan hadis Nabi saw. yang berbicara tentang kewajiban belajar, baik kewajiban tersebut ditujukan kepada lelaki maupun perempuan. Wahyu pertama dari Al-Quran adalah perintah membaca atau belajar,

Bacalah demi Tuhanmu yang telah menciptakan... Keistimewaan manusia yang menjadikan para malaikat diperintahkan sujud kepadanya adalah karena makhluk ini memiliki pengetahuan (QS 2:31-34).

Baik lelaki maupun perempuan diperintahkan untuk menimba ilmu sebanyak mungkin, mereka semua dituntut untuk belajar:

Menuntut ilmu adalah kewajiban setiap Muslim (dan Muslimah).

Para perempuan di zaman Nabi saw. menyadari benar kewajiban ini, sehingga mereka memohon kepada Nabi agar beliau bersedia menyisihkan waktu tertentu dan khusus untuk mereka dalam rangka menuntut ilmu pengetahuan. Permohonan ini tentu saja dikabulkan oleh Nabi saw.

Al-Quran memberikan pujian kepada ulu al-albab, yang berzikir dan memikirkan tentang kejadian langit dan bumi. Zikir dan pemikiran menyangkut hal tersebut akan mengantar manusia untuk mengetahui rahasia-rahasia alam raya ini, dan hal tersebut tidak lain dari pengetahuan. Mereka yang dinamai ulu al-albab tidak terbatas pada kaum lelaki saja, tetapi juga kaum perempuan. Hal ini terbukti dari ayat yang berbicara tentang ulu al-albab yang dikemukakan di atas. Setelah Al-Quran menguraikan tentang sifat-sifat mereka, ditegaskannya bahwa:

Maka Tuhan mereka mengabulkan permohonan mereka dengan berfirman: "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik lelaki maupun perempuan..." (QS 3:195).

Ini berarti bahwa kaum perempuan dapat berpikir, mempelajari dan kemudian mengamalkan apa yang mereka hayati dari zikir kepada Allah serta apa yang mereka ketahui dari alam raya ini. Pengetahuan menyangkut alam raya tentunya berkaitan dengan berbagai disiplin ilmu, sehingga dari ayat ini dapat dipahami bahwa perempuan bebas untuk mempelajari apa saja, sesuai dengan keinginan dan kecenderungan mereka masing-masing.

Banyak wanita yang sangat menonjol pengetahuannya dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan dan yang menjadi rujukan sekian banyak tokoh lelaki. Istri Nabi, Aisyah r.a., adalah seorang yang sangat dalam pengetahuannya serta dikenal pula sebagai kritikus. Sampai-sampai dikenal secara sangat luas ungkapan yang dinisbahkan oleh sementara ulama sebagai pernyataan Nabi Muhammad saw.:

Ambillah setengah pengetahuan agama kalian dari Al-Humaira' (Aisyah).

Demikian juga Sayyidah Sakinah putri Al-Husain bin Ali bin Abi Thalib. Kemudian Al-Syaikhah Syuhrah yang digelari Fakhr Al-Nisa' (Kebanggaan Perempuan) adalah salah seorang guru Imam Syafi'i[200] (tokoh mazhab yang pandangan-pandangannya menjadi anutan banyak umat Islam di seluruh dunia), dan masih banyak lagi lainnya.

Imam Abu Hayyan mencatat tiga nama perempuan yang menjadi guru-guru tokoh mazhab tersebut, yaitu Mu'nisat Al-Ayyubiyah (putri Al-Malik Al-Adil saudara Salahuddin Al-Ayyubi), Syamiyat Al-Taimiyah, dan Zainab putri sejarahwan Abdul-Latif Al-Baghdadi.[201] Kemudian contoh wanita-wanita yang mempunyai kedudukan ilmiah yang sangat terhormat adalah Al-Khansa', Rabi'ah Al-Adawiyah, dan lain-lain.

Rasul saw. tidak membatasi anjuran atau kewajiban belajar hanya terhadap perempuan-perempuan merdeka (yang memiliki status sosial yang tinggi), tetapi juga para budak belian dan mereka yang berstatus sosial rendah. Karena itu, sejarah mencatat sekian banyak perempuan yang tadinya budak belian mencapai tingkat pendidikan yang sangat tinggi.

Al-Muqarri, dalam bukunya Nafhu Al-Thib, sebagaimana dikutip oleh Dr. Abdul Wahid Wafi, memberitakan bahwa Ibnu Al-Mutharraf, seorang pakar bahasa pada masanya, pernah mengajarkan seorang perempuan liku-liku bahasa Arab. Sehingga sang wanita pada akhirnya memiliki kemampuan yang melebihi gurunya sendiri, khususnya dalam bidang puisi, sampai ia dikenal dengan nama Al-Arudhiyat karena keahliannya dalam bidang ini.[202]

Harus diakui bahwa pembidangan ilmu pada masa awal Islam belum lagi sebanyak dan seluas masa kita dewasa ini. Namun, Islam tidak membedakan antara satu disiplin ilmu dengan disiplin ilmu lainnya, sehingga seandainya mereka yang disebut namanya di atas hidup pada masa kita ini, maka tidak mustahil mereka akan tekun pula mempelajari disiplin-disiplin ilmu yang berkembang dewasa ini.

Dalam hal ini, Syaikh Muhammad 'Abduh menulis: "Kalaulah kewajiban perempuan mempelajari hukum-hukum agama kelihatannya amat terbatas, maka sesungguhnya kewajiban mereka untuk mempelajari hal-hal yang berkaitan dengan rumah tangga, pendidikan anak, dan sebagainya yang merupakan persoalan-persoalan duniawi (dan yang berbeda sesuai dengan perbedaan waktu, tempat dan kondisi) jauh lebih banyak daripada soal-soal keagamaan."[203]

Demikian sekilas menyangkut hak dan kewajiban perempuan dalam bidang pendidikan.

Tentunya masih banyak lagi yang dapat dikemukakan menyangkut hak-hak kaum perempuan dalam berbagai bidang. Namun, kesimpulan akhir yang dapat ditarik adalah bahwa mereka, sebagaimana sabda Rasul saw., adalah Syaqa'iq Al-Rijal (saudara-saudara sekandung kaum lelaki) sehingga kedudukannya serta hak-haknya hampir dapat dikatakan sama. Kalaupun ada yang membedakan, maka itu hanyalah akibat fungsi dan tugas-tugas utama yang dibebankan Tuhan kepada masing-masing jenis kelamin itu, sehingga perbedaan yang ada tidak mengakibatkan yang satu merasa memiliki kelebihan atas yang lain:

Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain, karena bagi lelaki ada bagian dari apa yang mereka peroleh (usahakan) dan bagi perempuan juga ada bagian dari apa yang mereka peroleh (usahakan) dan bermohonlah kepada Allah dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (QS 4:32).

Maha Benar Allah dalam segala firman-Nya.

## Catatan kaki

190 Muhammad Al-Ghazali, Al-Islam wa Al-Thaqat Al-Mu'attalat, Kairo, Dar Al-Kutub Al-Haditsah, 1964, h. 138.

191 Mahmud Syaltut, Prof. Dr., Min Taujihat Al-Islam, Kairo, Al-Idarat Al-'Amat lil Azhar, 1959, h. 193

192 Muhammad Rasyid Ridha, Tafsir Al-Manar, Kairo, Dar Al-Manar, 1367 H jilid IV, h. 330.

193 Amin Al-Khuli, Prof. Dr., Al-Mar'at baina Al-Bayt wa Al-Muitama', dalam Al-Mar'at Al-Muslimah fi Al-'Ashr Al-Mu'ashir, Baqhdad, t.t., h. 13.

194 Ibid.

195 Jamaluddin Muhammad Mahmud, Prof. Dr., Huquq Al-Mar'at fi Al-Mujtama' Al-Islamiy, Kairo, Al-Haiat Al-Mishriyat Al-Amat, 1986, h. 60.

196 Ibrahim bin Ali Al-wazir, Dr., 'Ala Masyarif Al-Qarn. Al-Khamis 'Asyar, Kairo, Dar Al-Syuruq 1979, h. 76.

197 Lihat biografi para sahabat tersebut dalam Al-Ishabat fi Asma' Al-Shahabat, karya Ibnu Hajar, jilid IV.

198 Muhammad Al-Ghazali, op.cit., h. 134.

199 Jamaluddin Muhammad Mahmud, Prof. Dr., op.cit., h. 71.

200 Ibid., h. 77.

201 Abdul Wahid Wafi, Prof. Dr., Al-Musawat fi Al-Islam, Kairo, Dar Al-Ma'arif, 1965, h. 47.

202 Ibid.

203 Jamaluddin Muhammad Mahmud, Prof. Dr., op.cit., h. 79.

# Laylat Al-Qadr

Surah Al-Qadr adalah surah ke-97 menurut urutannya di dalam Mushaf. Ia ditempatkan sesudah surah Iqra'. Para ulama Al-Quran menyatakan bahwa ia turun jauh sesudah turunnya surah Iqra'. Bahkan, sebagian diantara mereka, menyatakan bahwa surah Al-Qadr turun setelah Nabi Muhammad saw. berhijrah ke Madinah.

Penempatan dan perurutan surah dalam Al-Quran dilakukan langsung atas perintah Allah SWT, dan dari perurutannya ditemukan keserasian-keserasian yang mengagumkan.

Kalau dalam surah Iqra', Nabi saw. diperintahkan (demikian pula kaum Muslim) untuk membaca dan yang dibaca itu antara lain adalah Al-Quran, maka wajarlah jika surah sesudahnya --yakni surah Al-Qadr ini-- berbicara tentang turunnya Al-Quran dan kemuliaan malam yang terpilih sebagai malam Nuzul Al-Qur'an (turunnya Al-Quran).

Bulan Ramadhan memiliki sekian banyak keistimewaan. Salah satu di antaranya adalah Laylat Al-Qadr -- satu malam yang oleh Al-Quran dinamai "lebih baik daripada seribu bulan".

Tetapi, apa dan bagaimana malam itu? Apakah ia terjadi sekali saja yakni pada malam ketika turunnya Al-Quran lima belas abad yang lalu atau terjadi setiap bulan Ramadhan sepanjang sejarah? Bagaimana kedatangannya, apakah setiap orang yang menantinya pasti akan mendapatkannya? Benarkah ada tanda-tanda fisik material yang menyertai kehadirannya (seperti membekunya air, heningnya malam dan menunduknya pepohonan, dan sebagainya)? Masih banyak lagi pertanyaan yang dapat dan sering muncul berkaitan dengan malam Al-Qadr itu.

Yang pasti, dan ini harus diimani oleh setiap Muslim berdasarkan pernyataan Al-Quran, bahwa "Ada suatu malam yang bernama Laylat Al-Qadr" (QS 97:1) dan bahwa malam itu adalah "malam yang penuh berkah di mana dijelaskan atau ditetapkan segala urusan besar dengan penuh kebijaksanaan" (QS 44:3).

Malam tersebut terjadi pada bulan Ramadhan, karena Kitab Suci menginformasikan bahwa ia diturunkan oleh Allah pada bulan Ramadhan (QS 2:185) serta pada malam Al-

Qadr (QS 97:1). Malam tersebut adalah malam mulia, tidak mudah diketahui betapa besar kemuliaannya. Ini diisyaratkan oleh adanya "pertanyaan" dalam bentuk pengagungan, yaitu Wa ma adraka ma laylat Al-Qadr.

Tiga belas kali kalimat ma adraka terulang dalam Al-Quran. Sepuluh di antaranya mempertanyakan tentang kehebatan yang terkait dengan hari kemudian, seperti Ma adraka ma Yawm Al-Fashl, ... Al-Haqqah .. 'illiyyun, dan sebagainya. Kesemuanya itu merupakan hal yang tidak mudah dijangkau oleh akal pikiran manusia, kalau enggan berkata mustahil dijangkaunya. Dari ketiga belas kali ma adraka itu terdapat tiga kali yang mengatakan: Ma adraka ma al-thariq, Ma adraka ma al-aqabah, dan Ma adraka ma laylat al-qadr.

Kalau dilihat pemakaian Al-Quran tentang hal-hal yang menjadi objek pertanyaan, maka kesemuanya adalah hal-hal yang sangat hebat dan sulit dijangkau hakikatnya secara sempurna oleh akal pikiran manusia. Hal ini tentunya termasuk Laylat Al-Qadr yang menjadi pokok bahasan kita, kali ini.

Walaupun demikian, sementara ulama membedakan antara pertanyaan ma adraka dan ma yudrika yang juga digunakan oleh Al-Quran dalam tiga ayat.

Wa ma yudrika la 'alla al-sa'ata takunu qariba (Al-Ahzab: 63)

Wa ma yudrika la'alla al-sa'ata qarib ... (Al-Syura:17)

Wa ma yudrika la allahu yazzakka (Abasa: 3).

Dua hal yang dipertanyakan dengan wa ma yudrika adalah pertama menyangkut waktu kedatangan hari kiamat dan kedua apa yang berkaitan dengan kesucian jiwa manusia.

Secara gamblang, Al-Quran --demikian pula Al-Sunnah-- menyatakan bahwa Nabi saw. tidak mengetahui kapan datangnya hari kiamat, dan tidak pula mengetahui tentang yang gaib. Ini berarti bahwa ma yudrika digunakan oleh Al-Quran untuk hal-hal yang tidak mungkin diketahui walaupun oleh Nabi saw. sendiri. Sedangkan wa ma adraka, walaupun berupa pertanyaan, namun pada akhirnya Allah SWT menyampaikannya kepada Nabi saw., sehingga informasi lanjutan dapat diperoleh dari beliau.

Itu semua berarti bahwa persoalan Laylat Al-Qadr harus dirujuk kepada Al-Quran dan Sunnah Rasulullah saw., karena di sanalah dapat diperoleh informasinya.

Kembali kepada pertanyaan semula, bagaimana tentang malam itu? Apa arti malam Al-Qadr dan mengapa malam itu dinamai demikian? Di sini ditemukan berbagai jawaban.

Kata qadr sendiri paling tidak digunakan untuk tiga arti:

1. **Penetapan dan pengaturan** sehingga Laylat Al-Qadr dipahami sebagai malam penetapan Allah bagi perjalanan hidup manusia. Pendapat ini dikuatkan oleh

penganutnya dengan firman Allah pada surah 44:3 yang disebut di atas. Ada ulama yang memahami penetapan itu dalam batas setahun. Al-Quran yang turun pada malam Laylat Al-Qadr diartikan bahwa pada malam itu Allah SWT mengatur dan menetapkan khiththah dan strategi bagi Nabi-Nya, Muhammad saw., guna mengajak manusia kepada agama yang benar yang pada akhirnya akan menetapkan perjalanan sejarah umat manusia, baik sebagai individu maupun kelompok.

2. **Kemuliaan**. Malam tersebut adalah malam mulia yang tiada bandingnya. Ia mulia karena terpilih sebagai malam turunnya Al-Quran serta karena ia menjadi titik tolak dari segala kemuliaan yang dapat diraih. Kata qadr yang berarti mulia ditemukan dalam ayat ke-91 surah Al-An'am yang berbicara tentang kaum musyrik: Ma qadaru Allaha haqqa qadrihi idz qalu ma anzala Allahu 'ala basyarin min syay'i (Mereka itu tidak memuliakan Allah sebagaimana kemuliaan yang semestinya, tatkala mereka berkata bahwa Allah tidak menurunkan sesuatu pun kepada manusia).
3. **Sempit**. Malam tersebut adalah malam yang sempit, karena banyaknya malaikat yang turun ke bumi, seperti yang ditegaskan dalam surah Al-Qadr: Pada malam itu turun malaikat-malaikat dan Ruh (Jibril) dengan izin Tuhannya untuk mengatur segala urusan. Kata qadr yang berarti sempit digunakan oleh Al-Quran antara lain dalam ayat ke-26 surah Al-Ra'd: Allah yabsuthu al-rizqa liman yasya' wa yaqdiru (Allah melapangkan rezeki bagi yang dikehendaki dan mempersempitnya [bagi yang dikehendaki-Nya]).

Ketiga arti tersebut, pada hakikatnya, dapat menjadi benar, karena bukankah malam tersebut adalah malam mulia, yang bila dapat diraih maka ia menetapkan masa depan manusia, dan bahwa pada malam itu malaikat-malaikat turun ke bumi membawa kedamaian dan ketenangan? Namun demikian, sebelum melanjutkan pembahasan tentang hakikat dan hikmah Laylat Al-Qadr, terlebih dahulu akan dijawab pertanyaan tentang kehadirannya, apakah setiap tahun atau hanya sekali, yakni ketika turunnya Al-Quran lima belas abad yang lalu.

Dari Al-Quran kita menemukan penjelasan bahwa wahyu-wahyu Allah itu diturunkan pada Laylat Al-Qadr, tetapi karena umat sepakat mempercayai bahwa Al-Quran telah sempurna dan tidak ada lagi wahyu setelah wafatnya Nabi Muhammad saw., maka atas dasar logika itu, ada yang berpendapat bahwa malam mulia itu sudah tidak akan hadir lagi. Kemuliaan yang diperoleh oleh malam tersebut adalah karena ia terpilih menjadi waktu turunnya Al-Quran. Pakar hadis, Ibnu Hajar, menyebutkan satu riwayat dari penganut paham di atas yang menyatakan bahwa Nabi saw. pernah bersabda bahwa malam qadr sudah tidak akan datang lagi.

Pendapat tersebut ditolak oleh mayoritas ulama dengan berpegang pada teks ayat Al-Quran serta sekian banyak teks hadis yang menunjukkan bahwa Laylat Al-Qadr terjadi pada setiap bulan Ramadha.n. Bahkan, Rasul saw. menganjurkan umatnya untuk mempersiapkan jiwa menyambut malam mulia itu secara khusus pada malam-malam gazal setelah berlalu dua puluh hari Ramadhan.

Memang, turunnya Al-Quran lima belas abad yang lalu terjadi pada malam Laylat Al-Qadr, tetapi itu bukan berarti bahwa malam mulia itu hadir pada saat itu saja. Ini juga berarti bahwa kemuliaannya bukan hanya disebabkan karena Al-Quran ketika itu turun, tetapi karena adanya faktor intern pada malam itu sendiri. Pendapat tersebut dikuatkan juga dengan penggunaan bentuk kata kerja mudhari' (present tense) pada ayat, Tanazzal al-mala'ikat wa al-ruh, kata Tanazzal adalah bentuk yang mengandung arti kesinambungan, atau terjadinya sesuatu pada masa kini dan masa datang.

Nah, apakah bila ia hadir, ia akan menemui setiap orang yang terjaga (tidak tidur) pada malam kehadirannya itu? Tidak sedikit umat Islam yang menduganya demikian. Namun, dugaan itu --hemat penulis-- keliru, karena itu dapat berarti bahwa yang memperoleh keistimewaan adalah yang terjaga baik untuk menyambutnya maupun tidak. Di sisi lain, ini berarti bahwa kehadirannya ditandai oleh hal-hal yang bersifat fisik material, sedangkan riwayat-riwayat demikian tidak dapat dipertanggungjawabkan kesahihannya. Dan seandainya, sekali lagi seandainya, ada tanda-tanda fisik material, maka itu pun tidak akan ditemui oleh orang-orang yang tidak mempersiapkan diri dan menyucikan jiwa guna menyambutnya. Air dan minyak tidak mungkin akan menyatu dan bertemu. Kebaikan dan kemuliaan yang dihadirkan oleh Laylat Al-Qadr tidak mungkin akan diraih kecuali oleh orang-orang tertentu saja. Tamu agung yang berkunjung ke satu tempat, tidak akan datang menemui setiap orang di lokasi itu, walaupun setiap orang di tempat itu mendambakannya. Bukankah ada orang yang sangat rindu atas kedatangan kekasih, namun ternyata sang kekasih tidak sudi mampir menemuinya? Demikian juga dengan Laylat Al-Qadr. Itu sebabnya bulan Ramadhan menjadi bulan kehadirannya, karena bulan ini adalah bulan penyucian jiwa, dan itu pula sebabnya sehingga ia diduga oleh Rasul datang pada sepuluh malam terakhir bulan Ramadhan. Karena, ketika itu, diharapkan jiwa manusia yang berpuasa selama dua puluh hari sebelumnya telah mencapai satu tingkat kesadaran dan kesucian yang memungkinkan malam mulia itu berkenan mampir menemuinya. Dan itu pula sebabnya Rasul saw. menganjurkan sekaligus mempraktekkan i'tikaf (berdiam diri dan merenung di masjid) pada sepuluh hari terakhir pada bulan Ramadhan.

Apabila jiwa telah siap, kesadaran telah mulai bersemi, dan Laylat Al-Qadr datang menemui seseorang, ketika itu malam kehadirannya menjadi saat qadr --dalam arti, saat menentukan bagi perjalanan sejarah hidupnya pada masa-masa mendatang. Saat itu, bagi yang bersangkutan adalah saat titik tolak guna meraih kemuliaan dan kejayaan hidup di dunia dan di akhirat kelak, dan sejak saat itu, malaikat akan turun guna menyertai dan membimbingnya menuju kebaikan sampai terbit fajar kehidupannya yang baru kelak di hari kemudian. (Perhatikan kembali makna-makna Al-Qadr yang dikemukakan di atas!).

Syaikh Muhammad 'Abduh pernah menjelaskan pandangan Imam Al-Ghazali tentang kehadiran malaikat dalam diri manusia. Abduh memberikan ilustrasi berikut:

"Setiap orang dapat merasakan bahwa dalam jiwanya ada dua macam bisikan, yaitu bisikan baik dan buruk. Manusia seringkali merasakan pertarungan antara keduanya, seakan apa yang terlintas dalam pikirannya ketika itu sedang diajukan ke satu sidang

pengadilan. Yang ini menerima dan yang itu menolak, atau yang ini berkata lakukan dan yang itu mencegah, demikian halnya sampai pada akhirnya sidang memutuskan sesuatu.

Yang membisikkan kebaikan adalah malaikat, sedangkan yang membisikkan keburukan adalah setan atau paling tidak penyebab adanya bisikan tersebut adalah malaikat atau setan. Nah, turunnya malaikat, pada malam Laylat Al-Qadr, menemui orang yang mempersiapkan diri menyambutnya berarti bahwa ia akan selalu disertai oleh malaikat sehingga jiwanya selalu terdorong untuk melakukan kebaikan-kebaikan. Jiwanya akan selalu merasakan salam (rasa aman dan damai) yang tidak terbatas sampai fajar malam Laylat Al-Qadr, tetapi sampai akhir hayat menuju fajar kehidupan baru di hari kemudian kelak."

Di atas telah dikemukakan bahwa Nabi saw., menganjurkan sambil mengamalkan i 'tikaf di masjid dalam rangka perenungan dan penyucian jiwa. Masjid adalah tempat suci, tempat segala aktivitas kebajikan bermula. Di masjid, seseorang diharapkan merenung tentang diri dan masyarakatnya. Juga, di masjid, seseorang dapat menghindar dari hiruk-pikuk yang menyesakkan jiwa dan pikiran guna memperoleh tambahan pengetahuan dan pengayaan iman. Itulah sebabnya ketika melakukan i'tikaf, seseorang dianjurkan untuk memperbanyak doa dan bacaan Al-Quran, atau bahkan bacaan-bacaan lain yang dapat memperkaya iman dan ketakwaan.

Malam Al-Qadr, yang ditemui atau yang menemui Nabi pertama kali adalah ketika beliau menyendiri di Gua Hira, merenung tentang diri beliau dan masyarakat. Ketika jiwa beliau telah mencapai kesuciannya, turunlah Al-Ruh (Jibril) membawa ajaran dan membimbing beliau sehingga terjadilah perubahan total dalam perjalanan hidup beliau bahkan perjalanan hidup umat manusia.

Dalam rangka menyambut kehadiran Laylat Al-Qadr itu yang beliau ajarkan kepada umatnya, antara lain, adalah melakukan i'tikaf. Walaupun i'tikaf dapat dilakukan kapan saja dan dalam waktu berapa lama saja --bahkan dalam pandangan Imam Syafi'i, walaupun hanya sesaat selama dibarengi oleh niat yang suci-- namun, Nabi saw. selalu melakukannya pada sepuluh hari dan malam terakhir bulan puasa. Di sanalah beliau bertadarus dan merenung sambil berdoa.

Salah satu doa yang paling sering beliau baca dan hayati maknanya adalah: Rabbana atina fi al-dunya hasanah, wa fi al-akhirah hasanah wa qina 'adzab al-nar (Wahai Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami kebajikan di dunia dan kebajikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka). Doa ini bukan sekadar berarti permohonan untuk memperoleh kebajikan dunia dan kebajikan akhirat, tetapi lebih-lebih lagi bertujuan untuk memantapkan langkah dalam berupaya meraih kebajikan yang dimaksud, karena doa mengandung arti permohonan yang disertai usaha. Permohonan itu juga berarti upaya untuk menjadikan kebajikan dan kebahagiaan yang diperoleh dalam kehidupan dunia ini, tidak hanya terbatas dampaknya di dunia, tetapi berlanjut hingga hari kemudian kelak.

Kalau yang demikian itu diraih oleh manusia, maka jelaslah ia telah memperoleh kemuliaan dunia dan akhirat. Karena itu, tidak heran jika kita mendengar jawaban Rasul

saw. yang menunjuk kepada doa tersebut, ketika istri beliau 'A'isyah menanyakan doa apa yang harus dibaca jika ia merasakan kehadiran Laylat-Al-Qadr?

# Makna Isra' dan Mi'raj

Perjalanan Nabi Muhammad saw. dari Makkah ke Bayt Al-Maqdis, kemudian naik ke Sidrat Al-Muntaha, bahkan melampauinya, serta kembalinya ke Makkah dalam waktu sangat singkat, merupakan tantangan terbesar sesudah Al-Quran disodorkan oleh Tuhan kepada umat manusia. Peristiwa ini membuktikan bahwa 'ilm dan qudrat Tuhan meliputi dan menjangkau, bahkan mengatasi, segala yang finite (terbatas) dan infinite (tak terbatas) tanpa terbatas waktu atau ruang.

Kaum empirisis dan rasionalis, yang melepaskan diri dari bimbingan wahyu, dapat saja menggugat: Bagaimana mungkin kecepatan, yang bahkan melebihi kecepatan cahaya, kecepatan yang merupakan batas kecepatan tertinggi dalam continuum empat dimensi ini, dapat terjadi? Bagaimana mungkin lingkungan material yang dilalui oleh Muhammad saw. tidak mengakibatkan gesekan-gesekan panas yang merusak tubuh beliau sendiri? Bagaimana mungkin beliau dapat melepaskan diri dari daya tarik bumi? Ini tidak mungkin terjadi, karena ia tidak sesuai dengan hukum-hukum alam, tidak dapat dijangkau oleh pancaindera, bahkan tidak dapat dibuktikan oleh patokan-patokan logika. Demikian kira-kira kilah mereka yang menolak peristiwa ini.

Memang, pendekatan yang paling tepat untuk memahaminya adalah pendekatan imaniy. Inilah yang ditempuh oleh Abu Bakar AlShiddiq, seperti tergambar dalam ucapannya: "Apabila Muhammad yang memberitakannya, pasti benarlah adanya." Oleh sebab itu, uraian ini berusaha untuk memahami peristiwa tersebut melalui apa yang kita percayai kebenarannya berdasarkan bukti-bukti ilmiah yang dikemukakan oleh Al-Quran.

Salah satu hal yang menjadi pusat pembahasan Al-Quran adalah masa depan ruhani manusia demi mewujudkan keutuhannya. Uraian Al-Quran tentang Isra' dan Mi'raj merupakan salah satu cara pembuatan skema ruhani tersebut. Hal ini terbukti jelas melalui pengamatan terhadap sistematika dan kandungan Al-Quran, baik dalam bagian-bagiannya yang terbesar maupun dalam ayat-ayatnya yang terinci.

Tujuh bagian pertama Al-Quran membahas pertumbuhan jiwa manusia sebagai pribadi-pribadi yang secara kolektif membentuk umat.

Dalam bagian kedelapan sampai keempat belas, Al-Quran menekankan pembangunan manusia seutuhnya serta pembangunan masyarakat dan konsolidasinya. Tema bagian kelima belas mencapai klimaksnya dan tergambar pada pribadi yang telah mencapai tingkat tertinggi dari manusia seutuhnya, yakni al-insan al-kamil. Dan karena itu, peristiwa Isra' dan Mi'raj merupakan awal bagian ini, dan berkelanjutan hingga bagian kedua puluh satu, di mana kisah para rasul diuraikan dari sisi pandangan tersebut.

Kemudian, masalah perkembangan ruhani manusia secara orang per orang diuraikan lebih lanjut sampai bagian ketiga puluh, dengan penjelasan tentang hubungan perkembangan tersebut dengan kehidupan masyarakat secara timbal-balik.

Kemudian, kalau kita melihat cakupan lebih kecil, maka ilmuwan-ilmuwan Al-Quran, sebagaimana ilmuwan-ilmuwan pelbagai disiplin ilmu, menyatakan bahwa segala sesuatu memiliki pendahuluan yang mengantar atau menyebabkannya. Imam Al-Suyuthi berpendapat bahwa pengantar satu uraian dalam Al-Quran adalah uraian yang terdapat dalam surat sebelumnya.[204] Sedangkan inti uraian satu surat dipahami dari nama surat tersebut, seperti dikatakan oleh Al-Biqai'i.[205] Dengan demikian, maka pengantar uraian peristiwa Isra' adalah surat yang dinamai Tuhan dengan sebutan Al-Nahl, yang berarti lebah.

Mengapa lebah? Karena makhluk ini memiliki banyak keajaiban. Keajaibannya itu bukan hanya terlihat pada jenisnya, yang jantan dan betina, tetapi juga jenis yang bukan jantan dan bukan betina. Keajaibannya juga tidak hanya terlihat pada sarang-sarangnya yang tersusun dalam bentuk lubang-lubang yang sama bersegi enam dan diselubungi oleh selaput yang sangat halus menghalangi udara atau bakteri menyusup ke dalamnya, juga tidak hanya terletak pada khasiat madu yang dihasilkannya, yang menjadi makanan dan obat bagi sekian banyak penyakit. Keajaiban lebah mencakup itu semua, dan mencakup pula sistem kehidupannya yang penuh disiplin dan dedikasi di bawah pimpinan seekor "ratu". Lebah yang berstatus ratu ini pun memiliki keajaiban dan keistimewaan. Misalnya, bahwa sang ratu ini, karena rasa "malu" yang dimiliki dan dipeliharanya, telah menjadikannya enggan untuk mengadakan hubungan seksual dengan salah satu anggota masyarakatnya yang jumlahnya dapat mencapai sekitar tiga puluh ribu ekor. Di samping itu, keajaiban lebah juga tampak pada bentuk bahasa dan cara mereka berkomunikasi, yang dalam hal ini telah dipelajari secara mendalam oleh seorang ilmuwan Austria, Karl Van Fritch.

Lebah dipilih Tuhan untuk menggambarkan keajaiban ciptaan-Nya agar menjadi pengantar keajaiban perbuatan-Nya dalam peristiwa Isra' dan Mi'raj. Lebah juga dipilih sebagai pengantar bagi bagian yang menjelaskan manusia seutuhnya. Karena manusia seutuhnya, manusia mukmin, menurut Rasul, adalah "bagaikan lebah, tidak makan kecuali yang baik dan indah, seperti kembang yang semerbak; tidak menghasilkan sesuatu kecuali yang baik dan berguna, seperti madu yang dihasilkan lebah itu."

Dalam cakupan yang lebih kecil lagi, kita melontarkan pandangan kepada ayat pertama surat pengantar tersebut. Di sini Allah berfirman: Telah datang ketetapan Allah (Hari Kiamat). Oleh sebab itu janganlah kamu meminta agar disegerakan datangnya.

Dunia belum kiamat, mengapa Allah mengatakan kiamat telah datang? Al-Quran menyatakan "telah datang ketetapan Allah," mengapa dinyatakan-Nya juga "jangan meminta agar disegerakan datangnya"? Ini untuk memberi isyarat sekaligus pengantar bahwa Tuhan tidak mengenal waktu untuk mewujudkan sesuatu. Hari ini, esok, juga kemarin, adalah perhitungan manusia, perhitungan makhluk. Tuhan sama sekali tidak terikat kepadanya, sebab adalah Dia yang menguasai masa. Karenanya Dia tidak

membutuhkan batasan untuk mewujudkan sesuatu. Dan hal ini ditegaskan-Nya dalam surat pengantar ini dengan kalimat: Maka perkataan Kami kepada sesuatu, apabila Kami menghendakinya, Kami hanya menyatakan kepadanya "kun" (jadilah), maka jadilah ia (QS 16:40).

Di sini terdapat dua hal yang perlu digarisbawahi. Pertama, kenyataan ilmiah menunjukkan bahwa setiap sistem gerak mempunyai perhitungan waktu yang berbeda dengan sistem gerak yang lain. Benda padat membutuhkan waktu yang lebih lama dibandingkan dengan suara. Suara pun membutuhkan waktu lebih lama dibandingkan dengan cahaya. Hal ini mengantarkan para ilmuwan, filosof, dan agamawan untuk berkesimpulan bahwa, pada akhirnya, ada sesuatu yang tidak membutuhkan waktu untuk mencapai sasaran apa pun yang dikehendaki-Nya. Sesuatu itulah yang kita namakan Allah SWT, Tuhan Yang Mahaesa.

Kedua, segala sesuatu, menurut ilmuwan, juga menurut Al-Quran, mempunyai sebab-sebab. Tetapi, apakah sebab-sebab tersebut yang mewujudkan sesuatu itu? Menurut ilmuwan, tidak. Demikian juga menurut Al-Quran. Apa yang diketahui oleh ilmuwan secara pasti hanyalah sebab yang mendahului atau berbarengan dengan terjadinya sesuatu. Bila dinyatakan bahwa sebab itulah yang mewujudkan dan menciptakan sesuatu, muncul sederet keberatan ilmiah dan filosofis.

Bahwa sebab mendahului sesuatu, itu benar. Namun kedahuluan ini tidaklah dapat dijadikan dasar bahwa ialah yang mewujudkannya. "Cahaya yang terlihat sebelum terdengar suatu dentuman meriam bukanlah penyebab suara tersebut dan bukan pula penyebab telontarnya peluru," kata David Hume. "Ayam yang selalu berkokok sebelum terbit fajar bukanlah penyebab terbitnya fajar," kata Al-Ghazali jauh sebelum David Hume lahir. "Bergeraknya sesuatu dari A ke B, kemudian dari B ke C, dan dari C ke D, tidaklah dapat dijadikan dasar untuk menyatakan bahwa pergerakannya dari B ke C adalah akibat pergerakannya dari A ke B," demikian kata Isaac Newton, sang penemu gaya gravitasi.

Kalau demikian, apa yang dinamakan hukum-hukum alam tiada lain kecuali "a summary o f statistical averages" (ikhtisar dari rerata statistik). Sehingga, sebagaimana dinyatakan oleh Pierce, ahli ilmu alam, apa yang kita namakan "kebetulan" dewasa ini, adalah mungkin merupakan suatu proses terjadinya suatu kebiasaan atau hukum alam. Bahkan Einstein, lebih tegas lagi, menyatakan bahwa semua apa yang terjadi diwujudkan oleh "superior reasoning power" (kekuatan nalar yang superior). Atau, menurut bahasa Al-Quran, "Al-'Aziz Al-'Alim", Allah Yang Mahaperkasa lagi Maha Mengetahui. Inilah yang ditegaskan oleh Tuhan dalam surat pengantar peristiwa Isra' dan Mi'raj itu dengan firman-Nya: Kepada Allah saja tunduk segala apa yang di langit dan di bumi, termasuk binatang-binatang melata, juga malaikat, sedangkan mereka tidak menyombongkan diri. Mereka takut kepada Tuhan mereka yang berkuasa atas mereka dan mereka melaksanakan apa yang diperintahkan (kepada mereka) (QS 16:49-50).

Pengantar berikutnya yang Tuhan berikan adalah: Janganlah meminta untuk tergesa-gesa. Sayangnya, manusia bertabiat tergesa-gesa, seperti ditegaskan Tuhan ketika menceritakan

peristiwa Isra' ini, Adalah manusia bertabiat tergesa-gesa (QS 17:11). Ketergesa-gesaan inilah yang antara lain menjadikannya tidak dapat membedakan antara: (a) yang mustahil menurut akal dengan yang mustahil menurut kebiasaan, (b) yang bertentangan dengan akal dengan yang tidak atau belum dimengerti oleh akal, dan (c) yang rasional dan irasional dengan yang suprarasional.

Dari segi lain, dalam kumpulan ayat-ayat yang mengantarkan uraian Al-Quran tentang peristiwa Isra' dan Mi'raj ini, dalam surat Isra' sendiri, berulang kali ditegaskan tentang keterbatasan pengetahuan manusia serta sikap yang harus diambilnya menyangkut keterbatasan tersebut. Simaklah ayat-ayat berikut: Dia (Allah) menciptakan apa-apa (makhluk) yang kamu tidak mengetahuinya (QS 16:8); Sesungguhnya Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui (QS 16:74); dan Dan tidaklah kamu diberi pengetahuan kecuali sedikit (QS 17:85); dan banyak lagi lainnya. Itulah sebabnya, ditegaskan oleh Allah dengan firman-Nya: Dan janganlah kamu mengambil satu sikap (baik berupa ucapan maupun tindakan) yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentang hal tersebut; karena sesungguhnya pendengaran, mata, dan hati, kesemuanya itu kelak akan dimintai pertanggungjawaban (QS 17:36).

Apa yang ditegaskan oleh Al-Quran tentang keterbatasan pengetahuan manusia ini diakui oleh para ilmuwan pada abad ke-20. Schwart, seorang pakar matematika kenamaan Prancis, menyatakan: "Fisika abad ke-19 berbangga diri dengan kemampuannya menghakimi segenap problem kehidupan, bahkan sampai kepada sajak pun. Sedangkan fisika abad ke-20 ini yakin benar bahwa ia tidak sepenuhnya tahu segalanya, walaupun yang disebut materi sekalipun." Sementara itu, teori Black Holes menyatakan bahwa "pengetahuan manusia tentang alam hanyalah mencapai 3% saja, sedang 97% selebihnya di luar kemampuan manusia."

Kalau demikian, seandainya, sekali lagi seandainya, pengetahuan seseorang belum atau tidak sampai pada pemahaman secara ilmiah atas peristiwa Isra' dan Mi'raj ini; kalau betul demikian adanya dan sampai saat ini masih juga demikian, maka tentunya usaha atau tuntutan untuk membuktikannya secara "ilmiah" menjadi tidak ilmiah lagi. Ini tampak semakin jelas jika diingat bahwa asas filosofis dari ilmu pengetahuan adalah trial and error, yakni observasi dan eksperimentasi terhadap fenomena-fenomena alam yang berlaku di setiap tempat dan waktu, oleh siapa saja. Padahal, peristiwa Isra' dan Mi'raj hanya terjadi sekali saja. Artinya, terhadapnya tidak dapat dicoba, diamati dan dilakukan eksperimentasi.

Itulah sebabnya mengapa Kierkegaard, tokoh eksistensialisme, menyatakan: "Seseorang harus percaya bukan karena ia tahu, tetapi karena ia tidak tahu." Dan itu pula sebabnya, mengapa Immanuel Kant berkata: "Saya terpaksa menghentikan penyelidikan ilmiah demi menyediakan waktu bagi hatiku untuk percaya." Dan itu pulalah sebabnya mengapa "oleh-oleh" yang dibawa Rasul dari perjalanan Isra' dan Mi'raj ini adalah kewajiban shalat; sebab shalat merupakan sarana terpenting guna menyucikan jiwa dan memelihara ruhani.

Kita percaya kepada Isra' dan Mi'raj, karena tiada perbedaan antara peristiwa yang terjadi sekali dan peristiwa yang terjadi berulang kali selama semua itu diciptakan serta berada di bawah kekuasaan dan pengaturan Tuhan Yang Mahaesa.

Sebelum Al-Quran mengakhiri pengantarnya tentang peristiwa ini, dan sebelum diungkapnya peristiwa ini, digambarkannya bagaimana kelak orang-orang yang tidak mempercayainya dan bagaimana pula sikap yang harus diambilnya. Allah berfirman: Bersabarlah wahai Muhammad; tiadalah kesabaranmu melainkan dengan pertolongan Allah. Janganlah kamu bersedih hati terhadap (keingkaran) mereka. Jangan pula kamu bersempit dada terhadap apa-apa yang mereka tipudayakan. Allah beserta orang-orang yang bertakwa dan orang orang yang berbuat kebajikan. (QS 16:127-128). Inilah pengantar Al-Quran yang disampaikan sebelum diceritakannya peristiwa Isra' dan Mi'raj.

Agaknya, yang lebih wajar untuk dipertanyakan bukannya bagaimana Isra' dan Mi 'raj terjadi, tetapi mengapa Isra' dan Mi 'raj.

Seperti yang telah dikemukakan pada awal uraian, Al-Quran, pada bagian kedelapan sampai bagian kelima belas, menguraikan dan menekankan pentingnya pembangunan manusia seutuhnya dan pembangunan masyarakat beserta konsolidasinya. Ini mencapai klimaksnya pada bagian kelima belas atau surat ketujuh belas, yang tergambar pada pribadi hamba Allah yang di-isra'-kan ini, yaitu Muhammad saw., serta nilai-nilai yang diterapkannya dalam masyarakat beliau. Karena itu, dalam kelompok ayat yang menceritakan peristiwa ini (dalam surat Al-Isra'), ditemukan sekian banyak petunjuk untuk membina diri dan membangun masyarakat.

**Pertama**, ditemukan petunjuk untuk melaksanakan shalat lima waktu (pada ayat 78). Dan shalat ini pulalah yang merupakan inti dari peristiwa Isra' dan Mi'raj ini, karena shalat pada hakikatnya merupakan kebutuhan mutlak untuk mewujudkan manusia seutuhnya, kebutuhan akal pikiran dan jiwa manusia, sebagaimana ia merupakan kebutuhan untuk mewujudkan masyarakat yang diharapkan oleh manusia seutuhnya. Shalat dibutuhkan oleh pikiran dan akal manusia, karena ia merupakan pengejawantahan dari hubungannya dengan Tuhan, hubungan yang menggambarkan pengetahuannya tentang tata kerja alam raya ini, yang berjalan di bawah satu kesatuan sistem. Shalat juga menggambarkan tata inteligensia semesta yang total, yang sepenuhnya diawasi dan dikendalikan oleh suatu kekuatan Yang Mahadahsyat dan Maha Mengetahui, Tuhan Yang Mahaesa. Dan bila demikian, maka tidaklah keliru bila dikatakan bahwa semakin mendalam pengetahuan seseorang tentang tata kerja alam raya ini, akan semakin tekun dan khusyuk pula ia melaksanakan shalatnya.

Shalat juga merupakan kebutuhan jiwa. Karena, tidak seorang pun dalam perjalanan hidupnya yang tidak pernah mengharap atau merasa cemas. Hingga, pada akhirnya, sadar atau tidak, ia menyampaikan harapan dan keluhannya kepada Dia Yang Mahakuasa. Dan tentunya merupakan tanda kebejatan akhlak dan kerendahan moral, apabila seseorang datang menghadapkan dirinya kepada Tuhan hanya pada saat dirinya didesak oleh kebutuhannya.

Shalat juga dibutuhkan oleh masyarakat manusia, karena shalat, dalam pengertiannya yang luas, merupakan dasar-dasar pembangunan. Orang Romawi Kuno mencapai puncak keahlian dalam bidang arsitektur, yang hingga kini tetap mengagumkan para ahli, juga karena adanya dorongan tersebut. Karena itu, Alexis Carrel menyatakan: "Apabila pengabdian, shalat, dan doa yang tulus kepada Sang Maha Pencipta disingkirkan dari tengah kehidupan bermasyarakat, maka hal itu berarti kita telah menandatangani kontrak bagi kehancuran masyarakat tersebut." Dan, untuk diingat, Alexis Carrel bukanlah seorang yang memiliki latar belakang pendidikan agama. Ia adalah seorang dokter yang telah dua kali menerima hadiah Nobel atas hasil penelitiannya terhadap jantung burung gereja serta pencangkokannya. Dan, menurut Larouse Dictionary, Alexis Carrel dinyatakan sebagai satu pribadi yang pemikiran-pemikirannya secara mendasar akan berpengaruh pada penghujung abad XX ini.

Apa yang dinyatakan ilmuwan ini sejalan dengan penegasan Al-Quran yang ditemukan dalam pengantar uraiannya tentang peristiwa Isra' dalam surat Al-Nahl ayat 26. Di situ digambarkan pembangkangan satu kelompok masyarakat terhadap petunjuk Tuhan dan nasib mereka menurut ayat tersebut: Allah menghancurkan bangunan-bangunan mereka dari fondasinya, lalu atap bangunan itu menimpa mereka dari atas; dan datanglah siksaan kepada mereka dari arah yang mereka tidak duga (QS 16:26).

**Kedua**, petunjuk-petunjuk lain yang ditemukan dalam rangkaian ayat-ayat yang menjelaskan peristiwa Isra' dan Mi'raj, dalam rangka pembangunan manusia seutuhnya dan masyarakat adil dan makmur, antara lain adalah: Jika kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mereka menaati Allah untuk hidup dalam kesederhanaan), tetapi mereka durhaka; maka sudah sepantasnyalah berlaku terhadap mereka ketetapan Kami dan Kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya (QS 17:16).

Ditekankan dalam surat ini bahwa "Sesungguhnya orang yang hidup berlebihan adalah saudara-saudara setan" (QS 17:27).

Dan karenanya, hendaklah setiap orang hidup dalam kesederhanaan dan keseimbangan: Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu (pada lehermu dan sebaliknya), jangan pula kamu terlalu mengulurkannya, agar kamu tidak menjadi tercela dan menyesal (QS 17:29).

Bahkan, kesederhanaan yang dituntut bukan hanya dalam bidang ekonomi saja, tetapi juga dalam bidang ibadah. Kesederhanaan dalam ibadah shalat misalnya, tidak hanya tergambar dari adanya pengurangan jumlah shalat dari lima puluh menjadi lima kali sehari, tetapi juga tergambar dalam petunjuk yang ditemukan di surat Al-Isra' ini juga, yakni yang berkenaan dengan suara ketika dilaksanakan shalat: Janganlah engkau mengeraskan suaramu dalam shalatmu dan jangan pula merendahkannya, tetapi carilah jalan tengah di antara keduanya (QS 17: 110).

Jalan tengah di antara keduanya ini berguna untuk dapat mencapai konsentrasi, pemahaman bacaan dan kekhusyukan. Di saat yang sama, shalat yang dilaksanakan

dengan "jalan tengah" itu tidak mengakibatkan gangguan atau mengundang gangguan, baik gangguan tersebut kepada saudara sesama Muslim atau non-Muslim, yang mungkin sedang belajar, berzikir, atau mungkin sedang sakit, ataupun bayi-bayi yang sedang tidur nyenyak. Mengapa demikian? Karena, dalam kandungan ayat yang menceritakan peristiwa ini, Tuhan menekankan pentingnya persatuan masyarakat seluruhnya. Dengan demikian, masing-masing orang dapat melaksanakan tugas sebaik-baiknya, sesuai dengan kemampuan dan bidangnya, tanpa mempersoalkan agama, keyakinan, dan keimanan orang lain. Ini sesuai dengan firman Allah:

Katakanlah wahai Muhammad, "Hendaklah tiap-tiap orang berkarya menurut bidang dan kemampuannya masing-masing." Tuhan lebih mengetahui siapa yang lebih benar jalannya (QS 17:84).

Akhirnya, sebelum uraian ini disudahi, ada baiknya dibacakan ayat terakhir dalam surat yang menceritakan peristiwa Isra' dan Mi'raj ini: Katakanlah wahai Muhammad: "Percayalah kamu atau tidak usah percaya (keduanya sama bagi Tuhan)." Tetapi sesungguhnya mereka yang diberi pengetahuan sebelumnya, apabila disampaikan kepada mereka, maka mereka menyungkur atas muka mereka, sambil bersujud (QS 17: 107).

Itulah sebagian kecil dari petunjuk dan kesan yang dapat kami pahami, masing-masing dari surat pengantar uraian peristiwa Isra ; yakni surat Al-Nahl, dan surat Al-Isra' sendiri. Khusus dalam pemahaman tentang peristiwa Isra' dan Mi'raj ini, semoga kita mampu menangkap gejala dan menyuarakan keyakinan tentang adanya ruh intelektualitas Yang Mahaagung, Tuhan Yang Mahaesa di alam semesta ini, serta mampu merumuskan kebutuhan umat manusia untuk memujaNya sekaligus mengabdi kepada-Nya.

### Catatan kaki

204 Lihat bukunya, Asrar Tartib Al-Qur'an.

205 Lihat dalam pengantar untuk bukunya, Nazhm Al-Durar fi Tanasub Al-Ayat wa Al-Suwar.

# Selamat Natal Menurut Al-Qur'an

```
Sakit perut menjelang persalinan, memaksa Maryam
bersandar ke pohon kurma. Ingin rasanya beliau
mati, bahkan tidak pernah hidup sama sekali.
Tetapi Malaikat Jibril datang menghibur: "Ada anak
sungai di bawahmu, goyanghan pangkal pohon kurma
ke arahmu, makan, minum dan senangkan hatimu.
Kalau ada yang datang katakan: 'Aku bernazar tidak
bicara.'"
```

"Hai Maryam, engkau melakukan yang amat buruk. Ayahmu bukan penjahat, ibumu pun bukan penzina," demikian kecaman kaumnya, ketika melihat bayi di gendongannya. Tetapi Maryam terdiam. Beliau hanya menunjuk bayinya. Dan ketika itu bercakaplah sang bayi menjelaskan jati dirinya sebagai hamba Allah yang diberi Al-Kitab, shalat, berzakat serta mengabdi kepada ibunya. Kemudian sang bayi berdoa: "Salam sejahtera (semoga) dilimpahkan kepadaku pada hari kelahiranku, hari wafatku, dan pada hari ketika aku dibangkitkan hidup kembali."

Itu cuplikan kisah Natal dari Al-Quran Surah Maryam ayat 34. Dengan demikian, Al-Quran mengabadikan dan merestui ucapan selamat Natal pertama dari dan untuk Nabi mulia itu, Isa a.s.

Terlarangkah mengucapkan salam semacam itu? Bukankah Al-Quran telah memberikan contoh? Bukankah ada juga salam yang tertuju kepada Nuh, Ibrahim, Musa, Harun, keluarga Ilyas, serta para nabi lainnya? Setiap Muslim harus percaya kepada Isa a.s. seperti penjelasan ayat di atas, juga harus percaya kepada Muhammad saw., karena keduanya adalah hamba dan utusan Allah. Kita mohonkan curahan shalawat dan salam untuk. mereka berdua sebagaimana kita mohonkan untuk seluruh nabi dan rasul. Tidak bolehkah kita merayakan hari lahir (natal) Isa a.s.? Bukankah Nabi saw. juga merayakan hari keselamatan Musa a.s. dari gangguan Fir'aun dengan berpuasa 'Asyura, seraya bersabda, "Kita lebih wajar merayakannya daripada orang Yahudi pengikut Musa a.s."

Bukankah, "Para Nabi bersaudara hanya ibunya yang berbeda?" seperti disabdakan Nabi Muhammad saw.? Bukankah seluruh umat bersaudara? Apa salahnya kita bergembira dan menyambut kegembiraan saudara kita dalam batas kemampuan kita, atau batas yang digariskan oleh anutan kita? Demikian lebih kurang pandangan satu pendapat.

Banyak persoalan yang berkaitan dengan kehidupan Al-Masih yang dijelaskan oleh sejarah atau agama dan telah disepakati, sehingga harus diterima. Tetapi, ada juga yang tidak dibenarkan atau diperselisihkan. Disini, kita berhenti untuk merujuk kepercayaan kita.

Isa a.s. datang mermbawa kasih, "Kasihilah seterumu dan doakan yang menganiayamu." Muhammad saw. datang membawa rahmat, "Rahmatilah yang di dunia, niscaya yang di langit merahmatimu." Manusia adalah fokus ajaran keduanya; karena itu, keduanya bangga dengan kemanusiaan.

Isa menunjuk dirinya sebagai "anak manusia," sedangkan Muhammad saw. diperintah:kan oleh Allah untuk berkata: "Aku manusia seperti kamu." Keduanya datang membebaskan manusia dari kemiskinan ruhani, kebodohan, dan belenggu penindasan. Ketika orang-orang mengira bahwa anak Jailrus yang sakit telah mati, Al-Masih yang menyembuhkannya meluruskan kekeliruan mereka dengan berkata, "Dia tidak mati, tetapi

tidur." Dan ketika terjadi gerhana pada hari wafatnya putra Muhammad, orang berkata: "Matahari mengalami gerhana karena kematiannya." Muhammad saw. lalu menegur, "Matahari tidak mengalami gerhana karena kematian atau kehahiran seorang." Keduanya datang membebaskan maanusia baik yang kecil, lemah dan tertindas -dhu'afa' dan al-mustadh'affin dalam istilah Al-Quran.

Bukankah ini satu dari sekian titik temu antara Muhammad dan Al-Masih? Bukankah ini sebagian dari kandungan Kalimat Sawa' (Kata Sepakat) yang ditawarkan Al-Quran kepada penganut Kristen (dan Yahudi (QS 3:64)? Kalau demikian, apa salahnya mengucapkan selamat natal, selama akidah masih dapat dipelihara dan selama ucapan itu sejalan dengan apa yang dimaksud oleh Al-Quran sendiri yang telah mengabadikan selamat natal itu?

Itulah antara lain alasan yang membenarkan seorang Muslim mengucapkan selamat atau menghadiri upacara Natal yang bukan ritual . Di sisi lain, marilah kita menggunakan kacamata yang melarangnya.

Agama, sebelum negara, menuntut agar kerukunan umat dipelihara. Karenanya salah, bahkan dosa, bila kerukunan dikorbankan atas nama agama. Tetapi, juga salah serta dosa pula, bila kesucian akidah ternodai oleh atau atas nama kerukunan.

Teks keagamaan yang berkaitan dengan akidah sangat jelas, dan tidak juga rinci. Itu semula untuk menghindari kerancuan dan kesalahpahaman. Bahkan Al-Q!uran tidak menggunakan satu kata yang mungkin dapat menimbulkan kesalahpahaman, sampai dapat terjamin bahwa kata atau kalimat itu, tidak disalahpahami. Kata "Allah," misalnya, tidak digunakan oleh Al-Quran, ketika pengertian semantiknya yang dipahami masyarakat jahiliah belum sesuai dengan yang dikehendaki Islam. Kata yang digunakan sebagai ganti ketika itu adalah Rabbuka (Tuhanmu, hai Muhammad) Demikian terlihat pada wahlyu pertama hingga surah Al-Ikhlas. Nabi saw. sering menguji pemahaman umat tentang Tuhan. Beliau tidak sekalipun bertanya, "Dimana Tuhan?" Tertolak riwayat sang menggunakan redaksi itu karena ia menimbulkan kesan keberadaan Tuhan pada satu tempat, hal yang mustahil bagi-Nya dan mustahil pula diucapkan oleh Nabi. Dengan alasan serupa, para ulama bangsa kita enggan menggunakan kata "ada" bagi Tuhan, tetapi "wujud Tuhan."

Natalan, walaupun berkaitan dengan Isa Al-Masih, manusia agung lagi suci itu, namun ia dirayakan oleh umat Kristen yang pandangannya terhadap Al-Masih berbeda dengan pandangan Islam. Nah, mengucapkan "Selamat Natal" atau menghadiri perayaannya dapat menimbulkan kesalahpahaman dan dapat mengantar kepada pengaburan akidah. Ini dapat dipahami sebagai pengakuan akan ketuhanan Al-Masih, satu keyakinan yang secara mutlak bertentangan dengan akidah Islam. Dengan kacamata itu, lahir larangan dan fatwa haram itu, sampai-sampai ada yang beranggapan jangankan ucapan selamat,

aktivitas apa pun yang berkaitan dengan Natal tidak dibenarkan, sampai pada jual beli untuk keperluann Natal.

Adakah kacamata lain? Mungkin!

Seperti terlihat, larangan ini muncul dalam rangka upaya memelihara akidah. Karena, kekhawatiran kerancuan pemahaman, agaknya lebih banyak ditujukan kepada mereka yang dikhawatirkan kabur akidahnya. Nah, kalau demikian, jika ada seseorang yang ketika mengucapkannya tetap murni akidahnya atau mengucapkannya sesuai dengan kandungan "Selamat Natal" Qurani, kemudian mempertimbangkan kondisi dan situasi dimana hal itu diucapkan, sehingga tidak menimbulkan kerancuan akidah baik bagi dirinya ataupun Muslim yang lain, maka agaknya tidak beralasan adanya larangan itu. Adakah yang berwewenang melarang seorang membaca atau mengucapkan dan menghayati satu ayat Al-Quran?

Dalam rangka interaksi sosial dan keharmonisan hubungan, Al-Quran memperkenalkan satu bentuk redaksi, dimana lawan bicara memahaminya sesuai dengan pandangan atau keyakinannya, tetapi bukan seperti yang dimaksud oleh pengucapnya. Karena, si pengucap sendiri mengucapkan dan memahami redaksi itu sesuai dengan pandangan dan keyakinannya. Salah satu contoh yang dikemukakan adalah ayat-ayat yang tercantum dalam QS 34:24-25. Kalaupun non-Muslim memahami ucapan "Selamat Natal" sesuai dengan keyakinannya, maka biarlah demikian, karena Muslim yang memahami akidahnya akan mengucapkannya sesuai dengan garis keyakinannya. Memang, kearifan dibutuhkan dalam rangka interaksi sosial.

Tidak kelirulah, dalam kacamata ini, fatwa dan larangan itu, bila ia ditujukan kepada mereka yang dikhawatirkan ternodai akidahnya. Tetapi, tidak juga salah mereka yang membolehkannya, selama pengucapnya bersikap arif bijaksana dan tetap terpelihara akidahnya, lebih-lebih jika hal tersebut merupakan tuntunan keharmonisan hubungan.

Dostojeivsky (1821-1881), pengarang Rusia kenamaan, pernah berimajinasi tentang kedatangan kembali Al-Masih. Sebagian umat Islam pun percaya akan kedatangannya kembali. Terlepas dari penilaian terhadap imajinasi dan kepercayaan itu, kita dapat memastikan bahwa jika benar beliau datang, seluruh umat berkewajiban menyambut dan mendukungnya, dan pada saat kehadirannya itu pasti banyak hal yang akan beliau luruskan. Bukan saja sikap dan ucapan umatnya, tetapi juga sikap dan ucapan umat Muhammad saw. Salam sejahtera semoga tercurah kepada beliau, pada hari Natalnya, hari wafat dan hari kebangkitannya nanti.

MEMBUMIKAN AL-QURAN
Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat
Dr. M. Quraish Shihab
Penerbit Mizan, Cetakan 13, Rajab 1417/November 1996